

Notas Schopenhauer
sobre Oriente

Alianza editorial





La única imagen conservada del Buda de Schopenhauer

Arthur Schopenhauer

Notas sobre Oriente

Edición y estudio a cargo de Giovanni Gurisatti



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Il mio Oriente*

Traducción de: Adela Muñoz Fernández (del alemán) y
Paula Caballero Sánchez

Este libro ha sido publicado por mediación de Ute Körner Literary Agent, S. L.,
Barcelona - www.uklitag.com

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto
Turégano y Lynda Bozarth
Diseño cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas
de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para
quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una
obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en
cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 2007 by Adelphi Edizioni S.p.A. Milano, www.adelphi.it
© de la traducción: Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, 2011
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2011
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-4318-2
Depósito legal: M. 449-2011
Composición: EFCA, S. A.
Impreso en Huertas Industrias Gráficas, S. A.
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial,
envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9 Nota preliminar

Notas sobre Oriente

- 15 1. Buda y yo
- 20 2. Oriente y yo
- 34 3. Oriente «versus» Occidente
- 51 4. Tras las huellas de la India
- 75 5. El velo de «mâyâ»
- 83 6. Más allá de la ilusión
- 91 7. Contra el teísmo
- 97 8. La vida: un camino equivocado
- 103 9. La muerte: nada que haya que temer
- 126 10. Compasión
- 144 11. Ascesis
- 147 12. Contemplación
- 151 13. Redención
- 159 14. Santos y místicos

- 169 Apéndice. La biblioteca oriental de Schopenhauer

- 179 Schopenhauer y la India, por Giovanni Gurisatti
- 221 Siglas y abreviaturas

Nota preliminar

En una época «desfavorable para la filosofía», en la que ésta le parecía «vilmente utilizada como medio de gobierno y de lucro», Schopenhauer se impuso la máxima «*Vitam impendere vero*» (consagrar la vida a la verdad), e inauguró una reflexión que tuvo su origen y su meta en la pura necesidad metafísica del conocimiento.

Este hecho lo llevó en más de una ocasión a situarse a contracorriente de la filosofía y de la cultura oficiales, y a adoptar, en materia de gnoseología, filología, estética, ética y religión, perspectivas que debieron de resultar escandalosas a quien tuvo la ventura de acercarse a su obra.

Un sistema filosófico que se situaba explícitamente no sólo bajo la égida de Kant y de Platón, sino también, y especialmente, bajo aquella de los Vedas y de las Upanishads, y que celebraba la sabiduría india más antigua, profetizando la acogida del influjo de la literatura sánscrita en la Europa de entonces, no podía sino turbar al

lector de la época. Y es que *El mundo como voluntad y representación*¹, cuyo prólogo contenía estas provocadoras afirmaciones, se reveló tal fracaso intelectual, académico y comercial cuando apareció en 1819, que obligó a su autor a largos años de silencio y aislamiento.

Sin embargo, fueron años muy fecundos, ricos en descubrimientos e investigaciones. De hecho, Schopenhauer, quien ya en el borrador de *El mundo* había desarrollado sus temas indios preferidos, desde «*mâyâ*» a Brahman pasando por el nirvâna, siguiendo la estela de proliferación de estudios filológicos en el Viejo Continente, estableció un acentuado contraste con las culturas de Oriente que dejaría una huella imborrable en sus obras de madurez: *Sobre la voluntad en la naturaleza*², *Los dos problemas fundamentales de la ética*, los Complementos a *El mundo*... y, por fin, *Parerga y paralipomena*.

No obstante, gracias a su continuidad cronológica, a la libertad de su escritura y al carácter abierto de su estructura, la prueba más notable y precisa de la experiencia oriental de Schopenhauer la constituye su legado manuscrito, el cual, a partir del período de Berlín (1818-1830), ocupará toda su vida mediante fragmentos, apuntes y aforismos, como una constante relación dialéctica de ósmosis con la obra publicada.

Un recorrido subterráneo, fascinante, que se inaugura en 1822 con su *Die Reisetagebücher* (*Diarios de viaje*),

1. Disponible en esta colección en dos volúmenes, traducido y anotado por Roberto Aramayo, Alianza Editorial, 2010 (N. del E.).

2. En El libro de bolsillo con traducción de Miguel de Unamuno y edición a cargo de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, 2003 (N. del E.).

donde se incluyen una serie de citas extraídas del *Chinese Dictionary* de Robert Morrison, y que se clausura simbólicamente en 1860 –año de la muerte del filósofo– con una fugaz anotación en sus *Letzte Manuskripte* (*Últimos manuscritos*), relativa a la datación de los Vedas y de las Upanishads por parte de Max Müller.

Éstos son los dos extremos entre los cuales se desarrolla el «viaje a Oriente» de Schopenhauer, y es este viaje el que nos hemos propuesto ofrecer al lector, aislando los fragmentos del maremágnum de autógrafos, con el propósito de hacer visible y fácilmente practicable una vía que, de lo contrario, quizá estaría destinada a pasar desapercibida.

En este volumen se recogen casi íntegramente, tanto en el texto como en las notas, los comentarios en los que el filósofo hace referencia directa a la cultura oriental, ya sea tratando sus temas o empleando simplemente términos, conceptos y remisiones. Además, se han incluido una serie de anotaciones que, aunque carentes de referencias explícitas, el autor indica como relativas al tema o que, por su afinidad con aquellas específicamente orientales, contribuyen a su mejor comprensión.

De todo esto resulta un itinerario organizado por temas, que en primer lugar ilumina la relación personal y filosófica que Schopenhauer establecía entre él y Buda y entre él y Oriente, así como la tesis de la superioridad de la cultura oriental sobre la occidental, en particular la judeocristiana (caps. 1-3); en segundo lugar, proporciona noticias y consideraciones que obtuvo de las principales publicaciones orientalistas de su época, que forman la base filológica de su análisis filosófico (cap. 4); en tercer

lugar, delinea reflexiones metafísicas sobre temas como la apariencia, la esencia, Dios, el pesimismo, el dolor y la muerte (caps. 5-9), y, por último, concluye con la meditación ética que lleva de la compasión y de la ascesis a la contemplación y a la redención (caps. 10-13), desembocando (cap. 14) en esa oposición entre los santos indios y los místicos cristianos que constituye el culmen de la heterodoxia schopenhaueriana.

Para completar el cuadro, incluimos un apéndice con el catálogo detallado de la biblioteca oriental de Schopenhauer –si bien no está conservada en su totalidad–, que testimonia cómo el filósofo, incluso en el horizonte pionero de la indología contemporánea, pretendía dar un fundamento sólido a sus especulaciones metafísicas. Por otra parte, debemos recordar que su biblioteca contenía al menos el mismo número de obras orientales que de obras maestras de la literatura griega y latina.

Así, el Oriente de Schopenhauer se presenta nítido, profundo, complejo, estimulante, aunque no completamente *verdadero*. A pesar de que Schopenhauer escribiera que «la verdad se representa desnuda, pues no trae nada consigo, no tiene nada que repartir, y sólo quiere ser buscada por sí misma», esto no le impidió ver en la India cosas que no había, y no ver cosas que había. Una representación en gran parte destinada a ser sólo «suya» –como reza precisamente el célebre *incipit* de *El mundo...*–, pero que al mismo tiempo revela una apertura de mente hacia el «otro» por parte de Europa que, por inteligencia, clarividencia y naturalidad, no tuvo igual en el siglo XIX, y que mantiene hoy en día su intrínseca actualidad.

Notas sobre Oriente

1. Buda y yo

El camino del dolor

¹A los diecisiete años, sin ningún tipo de formación escolar de alto nivel, fui sacudido por la *misericordia de la vida* de igual forma que le ocurrió a Buda en su juventud, cuando divisó la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad, la cual brotaba de una forma clara y manifiesta del mundo, superó muy pronto los dogmas judíos, de los cuales también yo me hallaba impregnado, dando como resultado lo siguiente: que este mundo no podía ser la obra de un ser infinitamente bueno, más bien sería la de un demonio que dio vida a las criaturas para recrearse en la vista ante sus tormentos. Así lo indican los datos, y la creencia de que la situación es realmente ésta acabó por

1. [HN IV, 1, 96-97 (1832). Para las siglas y abreviaturas, véase *infra* págs. 223-226].

imponerse. Pero el *destino de dolor* es propio de la existencia humana, pues ésta se halla profundamente inmersa en el sufrimiento y, sin poder escapar de él, el tránsito por este mundo y su salida de él resultan absolutamente trágicos: no puede dejar de reconocerse en ello cierta intencionalidad. El *dolor* es también, sin embargo, el δεύτερος πλοῦς¹, el *subrogado* de la virtud y de la santidad² y, purificados mediante él, alcanzamos finalmente la negación de la voluntad de vivir, abandonamos la senda errónea y llegamos a la redención: de ahí que el poder secreto que dirige nuestro destino, personificado de una forma mítica por la creencia popular como la Providencia, haya previsto ya reservarnos un sufrimiento tras otro, y por ello a los ojos de un joven, aunque su mirada sea absolutamente unilateral, pero correcta a su modo, el mundo se le presenta como la obra de un demonio. Pero este misterioso poder y omnipotencia es, en sí mismo, nuestra propia voluntad, contemplada desde un punto de vista que no se da en la conciencia: como ya he expuesto ampliamente, el dolor aparece en su forma inme-

1. [«segunda navegación»].

2. Del dolor dice Lamartine: «Tu me traites sans doute en favori des cieux, / Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux! / Eh bien! Je les reçois comme tu les envoies, / Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies! / Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu, / Une vertu divine au lieu de ma vertu, / Que tu n'est pas la mort de l'âme, mais sa vie, / Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie» [«Verdad es que me tratas como amado de los cielos, / Pues no ahorras lágrimas a mis ojos! / ¡Bien está! Las recibo tal como las envías, / ¡Tus males serán mis bienes y tus suspiros mis alegrías! / Siento que hay en ti, sin haber combatido, / Una virtud divina en lugar de mi virtud, / Que no eres la muerte del alma, sino su vida, / Que tu brazo, golpeando, sana y vivifica» (A. De Lamartine, «Hymne à la douleur», en *Harmonies poétiques et religieuses*, París, 1830, vol. II, 7, vv. 59 y ss.)].

diata como si fuese la obra de un demonio; pero éste no es su fin último, ya que también resulta ser un medio, un instrumento de la gracia, y como tal, ha sido predispuesto por nosotros mismos para nuestro verdadero y postremo bien.

La dureza de corazón pone trabas a la salvación verdadera

'Que una cierta dosis de *estoicismo* puede ofrecer consuelo frente al destino no es algo raro, pero surge, la mayoría de las veces, de la carencia de sentimientos: a quienes se sirven de esta pequeña dosis les falta fuerza y sensibilidad ante los intensos sufrimientos del alma. Este *estoicismo*, sea obra de la razón o de la insensibilidad, puede ofrecer una buena coraza frente a los sufrimientos de la vida y procurarnos un presente más soportable, pero obstaculiza, sin embargo, la *verdadera salvación*, ya que endurece el corazón. Pues ¿cómo podría el corazón ser mejorado mediante el dolor si se halla rodeado de una pétrea corteza que le impide sentir la profundidad del sufrimiento? Y, sin embargo, es este tipo de mejora, de redención, de conversión de la voluntad, el más frecuente, al que he denominado δεύτερος πλοῦς: es la senda de los pecadores, como lo somos todos. La otra senda, la del puro conocimiento, es aquella de los santos y representa la más rara de las excepciones.

1. [HIN IV, 1, 94-95 (1832)].

Esta senda constituye el sendero angosto de los elegidos y, de no existir la senda de los pecadores, para la mayoría de la gente no habría salvación. Nos revolvemos con todas nuestras fuerzas contra esta segunda senda: nuestro objetivo es llevar durante nuestro breve periodo de tiempo aquí una soportable vida de jaija, la cual, incluso en el mejor de los casos, sólo podría ser muy mediocre, pero que nos resultará, en cualquier caso, preferible a la salvación eterna. Pero el poder misterioso, cuyas raíces se hallan en nuestro interior —un interior que nunca nos es conocido— y que dirige el destino del individuo, cuida mejor de nosotros en tanto deja crecer espinas sobre nuestro camino y nos manifiesta por doquier el sufrimiento redentor, la panacea del dolor, sea hacia donde sea que nos dirijamos. Por ello la vida, como un todo o como la de un individuo, consiste en una tragedia: el héroe sufre hasta que, purificado y radiante, aparta su voluntad del mundo.

<El único estado de ánimo adecuado verdaderamente al ser humano de todos los tiempos es aquel cuya base fundamental es ésta: *me pesa de haber nacido*¹. Sólo mediante este estado de ánimo se hallará en sintonía con el mundo que lo rodea y con el destino: al contrario del *sapiens beatus* estoico.>

1. [En español en el original. Cf. P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, jornada I: «pues el delito mayor / del hombre es haber nacido»].

La virtud de la infelicidad

¹No se debe envidiar nunca al otro por su felicidad, sino más bien por su *infelicidad*, pues *la infelicidad es el subrogado de la virtud* en tanto que, al igual que ésta, conduce a la negación de la voluntad.

1. [FIN IV, I, 96 (1832)].

2. Oriente y yo

Mi deuda con los Vedas y las Upanishads

¹Como sucede tras cada descubrimiento significativo, los detractores lo encuentran ya formulado en viejos escritos; asimismo *trazos de mi doctrina* se encuentran en casi todas las filosofías de todos los tiempos. No sólo en los Vedas, en Platón y Kant, en la materia viva de Bruno, de Glisson y de Spinoza y en las latentes mónadas de Leibniz, sino también en todas las filosofías de los antiguos y de los modernos: revestida, con todo, de los modos más diversos, entretrejida con absurdidades que saltan a la vista y con las formas más barrocas, en las cuales sólo se la reconoce si se la busca. Me parece igual que cuando reencontramos el tipo humano en

1. [HIN I, 421-422 (1816)].

todos los animales, pero extrañamente deformado, incompleto, atrofiado, monstruoso, como burda tentativa, como caricatura. La presuntuosidad de esta comparación es sólo un *corollarium* de la presuntuosidad que late, en general, en todo intento de poner en pie un nuevo sistema filosófico, pues mediante éste se declaran todas las tentativas precedentes como fracasos, mientras que el nuevo sistema aparece, sin embargo, como acertado; y quien no piensa así y pretende, empero, adosar al mundo un nuevo sistema, es necesariamente un *charlatán*¹. Hasta ahora ha sucedido con la filosofía lo mismo que en las subastas, donde el último que habla invalida todo lo dicho anteriormente.

Confieso, por cierto, que no creo que mi filosofía hubiera podido surgir sin que antes las Upanishads, Platón y Kant hubieran arrojado simultáneamente sus destellos en el espíritu de un ser humano. Ciertamente eran (como dice Diderot) muchas las columnas y el sol brillaba para todas: pero sólo la columna de Memnon resonaba. *El sobrino de Rameau*².

Los dos caminos de mi sistema

³En todas partes aparece siempre *la oposición entre lo general y lo particular*; aquello como el camino correcto y esto como el incorrecto.

1. [En español en el original].

2. [Compuesto por Diderot entre 1762 y 1774, pero nunca publicado, Schopenhauer conoció *Le neveu de Rameau* a través de la traducción que de ella hizo Goethe al alemán: *Rameaus Neffe. Ein Dialog von Diderot*, Göschen, Leipzig, 1805].

3. [HIN I, 392 (1816)].

	General	Particular
Metafísica	ideas platónicas.....	aquello que deviene, que no es
	cosa en sí de Kant.....	apariencia
	sabiduría de los Vedas.....	<i>māyā</i>
Estética	[puro sujeto de conocimiento con paz y beatitud]	[conocimiento sometido a la voluntad con angustia y preocupación]
	serenidad del arte.....	miseria de la realidad
	[ideas platónicas como objeto de arte]	[cosa particular como objeto de la voluntad]
Moral	[El apartarse de la voluntad de la vida surgido del conocimiento de la esencia del mundo se manifiesta como resignación, virtud, superación del mundo, estética, calma verdadera, ausencia de voluntad]	[vehemente voluntad de vivir en general, pero guerra particular, pasión, avaricia, ira, envidia, sed que siempre va a más, vicio, maldad. Suicidio tras una lucha difícil, como manifestación total de la desavenencia de la voluntad de vivir consigo mismo.]
	amor.....	egoísmo
	[extinción de la voluntad..... teoría.....]	[extinción del cuerpo empírica]

Asombrosas coincidencias

¹En el séptimo volumen del *Journal Asiatique*, París, 1825, hay una presentación bastante amplia y realmente bella de la vida y de la doctrina esotérica de Fo, o Buda, o Sigemuni, Shakyamuni, que coincide de forma asombrosa con mi sistema. En el volumen 8 (1826), a modo de continuación, se expone la doctrina esotérica, la cual resulta, sin embargo, muy mitológica y mucho menos interesante. Ambos textos son de Deshauterayes, muerto en 1795.

Por ejemplo, volumen 7, pág. 171: «Si miro con los ojos de Fo, considero todos los seres inteligibles de los tres mundos; la naturaleza está en mí, y en cuanto tal libre y desembarazada de cualquier vínculo; busco algo de real en todos esos mundos, pero nada puedo encontrar: y como *he situado mi raíz en la nada*, también el tronco, las ramas y las hojas están enteramente anonadados: del mismo modo, en cuanto uno se ve liberado o desembarazado de la ignorancia, se ve liberado de la vejez y de la muerte».

pág. 233: «Desde el principio de los tiempos, la inclinación hacia el bien, al igual que el amor, el apetito [deseo] y la concupiscencia [deseo carnal] se hallan de forma natural en todo aquello que nace. De ahí proviene la trans migración de las almas. Todo aquello que nace, y sea cual sea la manera en que nazca, ya sea del huevo, del seno materno, de la putrefacción o de la transformación, extrae su naturaleza y su vida de la concupiscencia, a la cual el amor es arrastrado por el apetito; así, es del amor de donde la trans migración de las almas toma su origen. El amor, exci-

1. [HN III, 305-306 (1826)].

tado por los apetitos de todo género que lo inducen a la concupiscencia, es la causa de que la vida y la muerte se sucedan una a otra por la vía de la transmigración. Del amor surge la concupiscencia, y de la concupiscencia la vida. Todos los seres vivos, al amar la vida, aman también el origen. El amor inducido a concupiscencia es la causa de la vida; el amor a la vida es su efecto, etcétera».

pág. 242: «Estas tres sectas¹ coinciden en el principio de que *todas las cosas no son más que una*, es decir que, así como la materia de cada ser particular es una parte de la materia primera, sus formas no son más que partes del alma universal que integra la naturaleza y que en el fondo y en realidad no es en absoluto distinta de la materia»².

Confirmaciones de la India

¹En su *Über Religion und Philosophie der Hindus* (vol. II, pág. 85) cuenta Rhode⁴ que, según el *Bhâgavata-Purâna*, Vishnu completó la creación del mundo en dos series de actos: la primera de las cuales se llama *prâkṛta*, es decir, la *voluntad operante*, y la segunda *vaikṛta*, consistente en la creación de las plantas, los seres humanos y los animales. ¿Se trata quizá de la voluntad y la representación?

1. En China, los bonzos *fo zhong* (seguidores de Fo), los bonzos *daoxue* [seguidores de Lao Tse] y los filósofos.

2. Se hallan pasajes muy recomendables sobre el budismo en Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, vol. I, 1825 [J.-P. Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, 2 vols., París, 1825-1826].

3. [HN IV, 1, 124-25 (1832)].

4. [J. G. Rhode, *Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus*, 2 vols., Leipzig, 1827].

... y de China

¹*Mi filosofía* ha obtenido, desde su publicación, dos *confirmaciones fácticas*, completamente externas, las cuales en el futuro, cuando la una sea conocida y la otra reconocida, hablarán con gran énfasis a favor de mi doctrina, tanto más cuanto que, durante la elaboración de mi obra, no podía saber todavía nada de ellas: lo cual resulta algo bueno, pues de otro modo se hubiera podido creer que me había inspirado en ellas. La primera se refiere a la explicación del significado de la palabra china *tian*, que muchos traducen como «Dios» y la mayoría como «Cielo»², pero que significa 'aquello que en el ser humano es la *voluntad*'; la segunda se refiere a una verdad cada vez más evidente: que todo influjo magnético y mágico es meramente obra de la voluntad, en la cual yace oculta, por ello, la omnipotencia sobre la naturaleza y que constituye el verdadero *Domini mundi*.

Mi ética es cristiana, pero proviene de Oriente

¹Pues según Spinoza el mundo y todo lo contenido en él es según debe ser, el ser humano debe *suum utile quærere* y alegrarse de su existencia; se trata, en suma, del optimismo, y de ello resulta el aspecto ético algo débil y

1. HN IV, 1, 141 (1833)].

2. Ver *In-folio*, § 277 [HN III, 389-90 (1828). V. *infra* págs. 59-61].

3. [HN III, 241 (1826)].

errado, como en el Antiguo Testamento. En mi caso es la voluntad o la esencia íntima del mundo, por el contrario, la que, según las decisiones que toma, se convierte en el Salvador crucificado o en el ladrón crucificado; y mi ética coincide con la cristiana en su significado más elevado y profundo, como lo hace con la doctrina de los Vedas y el budismo. Spinoza no puede negar al judío que lleva dentro.

Para comprenderme, leed las Upanishads

¹*Mi filosofía se diferencia de la mística en lo siguiente: que mientras ésta parte de lo interior, yo parto de lo exterior. Con ello quiero decir: el místico actúa motivado por su experiencia interior individual, en la cual se reconoce a sí mismo como el centro del mundo y como el ser único eterno. Pero nada de esto resulta comunicable a los demás, salvo afirmaciones en cuyas palabras se debe creer, pero que no pueden convencer.*

Yo parto, por el contrario, de la mera apariencia, que es común a todos y cuya reflexión resulta perfectamente comunicable; y puesto que se trata de un tipo de experiencia compartida por todos, es posible que resulte convincente. Sólo por esto adquiere mi filosofía, en su grado más elevado, un carácter *negativo*: habla sólo sobre aquello que debe ser negado, abandonado, al mismo tiempo que considera como una nada aquello que se gana y se obtiene, añadiendo a modo de consuelo

1. [HN III, 345 (1827)].

que se trata sólo de una nada relativa, no absoluta. El místico procede aquí, sin embargo, de una forma muy positiva. Por ello la mística constituye un excelente complemento de mi filosofía: y quien me ha leído, hará muy bien en leer todo lo que hay de místico en las Upanishads, después los *torrens* de la Guyon y, finalmente, la mística de los sufíes: pues todos ellos ofrecen algo positivo allí donde yo, como filósofo, sólo puedo ofrecer algo negativo.

Una convergencia paradójica y sin precedentes

¹Ahora bien, el tema de los *místicos quietistas*² guarda una conexión precisa con el tema de la metafísica. De ahí que toda metafísica tenga que, o bien tomar distancia de los quietistas, cosa que sólo puede suceder declarándolos o locos o timadores, o bien tiene que aprobarlos y confirmar sus afirmaciones. En cuanto se enfrentan a esta cuestión, todos los sistemas metafísicos conocidos hasta ahora se ven obligados, para mantener su coherencia, a optar por la primera opción; el mío es el primero y único que opta decididamente por la segunda, hecho que constituye, a mi modo de ver, una clara señal de su verdad. Y quien se sorprenda de ello que lea a Molinos³, la Guyon, a Tauler, a Gichtel, etc., y los compare con las Upanishads, con las doctrinas de los budistas y, finalmente, con

1. [HN III, 352-53 (1827)].

2. [Entiéndase «quietistas indios, cristianos y mahometanos»].

3. *Michaelis de Molinos manu ductio spiritualis; hispanice 1675, versio italiana 1680, latina 1687.*

los escritos de los sufíes y vea si en conciencia puede declarar a estas personas como timadores o locos; se trataría aquí, en todo caso, de una especie de locura singular que se ha manifestado de forma homogénea y en las circunstancias más diversas, y que fue elevada por los pueblos más antiguos y numerosos a doctrina principal de sus religiones. Léanse los escritos mencionados, pero personalmente y de forma atenta y precisa, sin contentarse con relatos de segunda mano. Pues todo el mundo debe ser interrogado personalmente, antes de ser condenado.

Una vez planteada la gran cuestión de la mística quietista, ninguna metafísica puede permitirse alejarse de ella y abstenerse de tomar una decisión al respecto, pues, como se ha dicho, el tema de los místicos es precisamente el suyo propio. Estas cuestiones, a las cuales mi metafísica da una respuesta diferente de las otras, resultan un punto de inflexión sobre el cual espero y exijo que todas las demás metafísicas se manifiesten. Y si mi convergencia paradójica y sin precedentes con los quietistas es considerada por el juicio de mis contemporáneos como un escándalo manifiesto, yo veo en ello, por el contrario, una prueba de su autenticidad; y requiero de toda metafísica que decida de una forma explícita si los quietistas son timadores o locos, una toma de decisión de la que no pueden huir en tanto que por medio de ella están ya, de hecho, emitiendo un juicio, pues nadie que haya leído realmente a los místicos quietistas puede declararlos como timadores o locos.

Buda, Eckhart y yo

¹Buda, Eckhart y yo enseñamos esencialmente lo mismo, Eckhart sujeto a las ligaduras de la mitología cristiana. Los mismos pensamientos se hallan en el *budismo*, no contaminados, sin embargo, de dicha mitología, y por tanto expuestos de forma simple y clara, todo lo clara que una religión puede ser. Yo los he expuesto con total claridad.

Si se profundiza en el asunto resultará evidente que el maestro Eckhart y Shakyamuni enseñan lo mismo, sólo que el primero no puede, no *sabe* realmente expresar sus pensamientos como el segundo, ya que precisa traducirlos en el lenguaje de la mitología del cristianismo.

Si yo os escandalizo, mirad a los indios

²*El punto esencial de la voluntad de vivir*. Las relaciones sexuales se sitúan siempre en el punto central y constituyen el asunto principal de toda actividad humana³, hasta el punto de que no se precisa siquiera explicar ningún aspecto sobre ellas, ya que en todas partes se sobreentienden y, aunque revestidas de forma recatada, se convierten por doquier en protagonista absoluto: son la causa de las guerras y el objetivo de la paz, el fundamento de la seriedad y la inspiración de las bromas, la fuente in-

1. [HN IV, II, 29].

2. [HN III, 367-368 (1827)].

3. No resulta casual que *voluntas* y *voluptas* parezcan casi la misma palabra.

agotable de chistes, la llave de todas las alusiones y el sentido de todo gesto secreto, de todas las proposiciones no llevadas a cabo y de todas las miradas furtivas, la obsesión y el empeño cotidiano de jóvenes y viejos, la idea fija del lujurioso y el sueño siempre recurrente, contra su voluntad, de la castidad. Y así se alzan en todo momento como el auténtico y legítimo señor del mundo, todopoderoso, sentado en su trono heredado, riéndose desde allí con mirada burlona de las medidas adoptadas por las instituciones para encarcelarlo y, si es posible, mantenerlo completamente oculto o, al menos, limitar su poder de tal forma que parezca que se trate sólo de un aspecto subordinado de la vida.

(¡Y para aquellos que se disponen a lanzar un grito ante este pasaje, pero que ponen mucho cuidado antes de que nadie les tache de hipócritas o eunucos: la verdad está de mi lado, aun cuando no se adapte a su filosofía adquirida en una licenciatura!) Así pues, por alguna razón han elegido los indios el *linga* y el *yoní* como símbolo religioso de la vida de la naturaleza, al igual que los griegos lo hicieron con el *phallus*: el deseo sexual es en sí el núcleo de la voluntad de vivir y, contemplado desde un punto de vista externo, tal y como se manifiesta en la apariencia, constituye aquello que perpetúa y cohesiona el mundo de la apariencia.

Si se me preguntase dónde puede adquirirse *el conocimiento más íntimo* de aquella esencia interna del ser del mundo, de la cosa en sí que yo he denominado la *voluntad de vivir*, o dónde se manifiesta a la conciencia esta esencia de forma más evidente, o dónde se obtiene la

más pura revelación de sí misma, les respondería: *¡en la voluptuosidad del acto de la cópula*, sin duda alguna! Ésta es la verdadera esencia y el núcleo de todas las cosas, el propósito y el fin de toda existencia. Por ello es también para los seres vivos, desde un punto de vista *subjetivo*, la meta de todo su quehacer, su máximo premio; mientras que desde un punto de vista *objetivo* es aquello que mantiene a los mundos, pues el mundo inorgánico depende del orgánico a través del conocimiento. De ahí la devoción hacia el *linga* y el *phallus*.

En mí y en la India la filosofía sólo tiene valor para unos pocos

¹En ningún caso puede darse una *filosofía* que sea accesible y *universalmente válida para todos los seres humanos*, pues la diferencia en el grado de inteligencia resulta demasiado grande. La verdadera filosofía, cuando quiera que surja, será válida realmente sólo para unos pocos, para las mentes de la más elevada especie; da igual si los demás, siguiendo a la autoridad, la veneran o no, cosa que están siempre dispuestos a hacer, dado que perciben su propia incapacidad para la verdadera filosofía. Junto a ésta siempre se darán otras filosofías de segunda, tercera, cuarta clase, de las cuales aquellas destinadas a las clases más bajas se revisten, la mayoría de las veces, con las ropas de la máxima autoridad, es decir, adoptan la forma de las religiones.

1. [JHN III, 638-639 (1829)].

En la India, patria de la metafísica, sucede lo mismo. No puede haber *una* filosofía para todos, del mismo modo como hay una matemática y una física para todos, pues la filosofía toma todas sus fuerzas del espíritu y precisa del impulso más elevado, *the utmost stretch*, y es ahí donde la *diversitas captus hominum* se hace evidente. La filosofía saca a la luz el resultado del trabajo de todas las fuerzas mentales, el cual se muestra demasiado heterogéneo. Aunque también para las matemáticas, la física y otras disciplinas similares un individuo tiene mayor predisposición que otro y llega, por lo tanto, más lejos, sus elementos y todas sus modalidades de conocimiento son accesibles para cualquier individuo. No ocurre así con la filosofía, donde para las diversas clases de seres humanos se precisa una filosofía radicalmente diferente y donde la filosofía suprema está reservada, naturalmente, sólo para unos pocos. Uno puede convencerse de esto sólo con contemplar la fisonomía de ciertos seres humanos, frente a los cuales uno se ve inducido a pensar en las verdades supremas. Éstas no son accesibles, evidentemente, para la gran mayoría, para la cual resulta únicamente apropiado cualquier dogma asible y que se conjugue bien con la moral, ya sea en forma de religión o de filosofía, de igual modo que el sello de la sabiduría no está hecho para Pápageno. De ello se deduce que la verdadera filosofía no está indicada para ser enseñada en las cátedras como si fuese accesible para todos, sino que, concebida por mentes extraordinarias y para mentes extraordinarias, debe ser conservada en escritos y accesible a todo aquel que la busque y precise de ella; para el resto permanecerá como un libro cerrado. Las religiones, no obstante, pueden

adecuarse en mayor o menor medida a esta filosofía, como lo hacen el hinduismo y el budismo.

Castas naturales y convenciones sociales

¹Una mejora radical de la sociedad humana y, por tanto, de la condición humana en general, sólo podría tener lugar si la jerarquía positiva y convencional fuese regulada según lo está en la naturaleza, de tal forma que a los *parias* de la naturaleza les correspondiesen los oficios más indignos, a los *shûdra* los puramente mecánicos, a los *vaishya* aquellos relacionados con las actividades productivas superiores, y sólo los auténticos *kshatriya* serían hombres de estado, dirigentes militares y nobles, mientras que las artes y las ciencias estarían exclusivamente en manos de los auténticos *brahmanes*. Por el contrario, la jerarquía convencional apenas coincide hoy en día con la natural, más bien entra en la más estridente contradicción con ella. Sin embargo, sólo en el momento a partir del cual se diese tal coincidencia la *vita* sería *vitalis*.

1. [HIN IV, I, 3 (1830)].

3. Oriente «versus» Occidente

Todos los caminos llevan a Manu

¹Es conocido que Satyavrata resulta idéntico a Menu, o *Manu*, como por otra parte, también a *Noé*: el padre de Sansón se llama *Manoe* (Jueces, 13). Así pues, Manu, Manoe, Noé: la *Septuaginta* escribe Μανωὲ y Νωε. ¿No podría ser que Noé fuese realmente Manoe con la omisión de la primera sílaba?

²*Saturno*, que gobernó de mala manera antes de que, junto a Júpiter, comenzase a crear el actual orden de las cosas y que, por ello, pertenece a un sencillo mundo primigenio, un mundo que fue embellecido por los poetas como la edad de oro, es quizá *Satyavrata*, el *Noa* de los indios, el único ser justo de un mundo primigenio ante-

1. [HN IV, 1, 311 (1851)].

2. [HN IV, 1, 80 (1831)].

diluviano; del mismo modo que Menu es Minos, y así sucesivamente.

¹La *historia egipcia* se inicia con Menes, el sucesor de Osiris, quien resulta ser el mismo, con toda seguridad, que *Menu* y *Minos*.

Los etíopes, quienes según *Diodoro Sículo* conquistaron Egipto en tiempos remotos, no provienen, según indican todas las apariencias, de África, sino de Asia, de Irán, del Indostán; son indios. Son los mismos de los que habla Homero. Los griegos llamaban Αἰθίοπες –de αἶθερ y ὤψ, esto es, «caras quemadas»– a todos los negros y morenos.²

³El *autóchthon* de los alemanes es *Mannus* (*ni fallor*); su hijo es Thuiskon. En la *Oupnek'hat*, vol. II, pág. 347, y vol. I, pág. 96⁴, se denomina al primer hombre *Man*.

«Gott» y «Gautama» – Dios y Buda

¹La palabra *Gott* [Dios] proviene, en mi opinión, de *Woldan*, fruto de una arraigada confusión entre «Willen» [voluntad] y «Geist» [espíritu]⁶.

1. [HN IV, 1, 153 (1833)].

2. [*Tachado*.] Esto último es una hipótesis mía.

3. [HN IV, 1, 307 (1851)].

4. [*Oupnek'hat* (*id est, Secretum Tegendum*), al cuidado de A. H. Anquetil-Duperron, 2 vols., Argentorati, 1801-1802].

5. [HN IV, 1, 119 (1832)].

6. Puesto que no se trata de un apelativo, sino de un *nomen proprium*, se designa con este término a un individuo, de ahí que no venga precedido de un artículo. Mientras que en griego siempre se añade el artículo ὁ θεός, en latín se carece de él, y de este modo se rigen los cristianos de la iglesia romana, los franceses y los españoles, aunque en italiano el artículo sea op-

Que Wodan provenga de *Gotama*, *Gautama*, Buda, igual que *Himmel* de *Himalaya*, no es imposible.

<Según algunos opinan, Odín (idéntico a Wodan) proviene de la antigua palabra alemana *Guote*, *Gote*, es decir, Gott, aunque también «Sonne» [sol]. Sobre *Guodan*, *Godan*, ver hoja en *Philosophari*.>¹

¿Viene Júpiter de China?

²Entre los etruscos Júpiter era designado como Tina (Moreau de Jonès: *À l'académie des sciences morales et politiques*, diciembre 1850). ¿Guardaría este término alguna conexión con el *tian* chino? ¿Tendrían los etruscos el Anna Perenna de los indios?³

¿Son los dioses griegos parientes de los indios?

⁴Es evidente que *Zeus* es el cielo, *Poseidón* el mar y *Hades* la tierra. Insinuar que puede atribuírseles el significado de Brahâmâ, Vishnu y Shiva resultaría arriesgado, pero, si no me equivoco, Shiva empuña un tridente.

cional: *Iddio*. La palabra *Gott* es, por tanto, un *nomen proprium*, una variante de *Wodan*, con el cual coincide en su significado.

1. [En la carpeta titulada *Philosophari* Schopenhauer reúne recortes de periódicos y folletos con apuntes consistentes mayoritariamente en pasajes relevantes extraídos de periódicos, revistas y libros relativos al periodo 1830-1859. Cf. La reproducción (parcial) en HIN IV, II, 88-105].

2. [HIN IV, I, 311 (1851)].

3. Más arriba, en la pág. 362, se recogen numerosos paralelos entre la mitología griega y la india [véase P II, 442-443; trad. cast. 413-414].

4. [HIN IV, I, 15 (1830)].

¿Quién inventó la semana?

¹La *semana*. Con sus siete días con nombres que se corresponden con los planetas, la encontramos (Laplace, *Exposition du système du monde*, e Ideler, *Chronologie*, 1831²) en los indios, los chinos, los egipcios, los judíos y, a través de éstos, en los cristianos; en el siglo I d. C. Llegó a través de la astrología egipcia a los *romanos*, quienes sólo se limitaron a utilizarla.

En los *griegos* no se encuentra, pues tenían una división de 10 días llamada *δεκάς*. La semana se encuentra, pues, en toda Asia; en Europa sólo de forma tardía y de segunda mano. Según Laplace sus días son, sin embargo, físicamente idénticos en todas partes hasta hoy.

... ¿y el zodiaco?

³Los *signos del zodiaco* son el emblema de familia de toda la humanidad o, al menos, de los pueblos del Viejo Continente, pues se encuentran con las mismas imágenes y en el mismo orden, desde los tiempos más remotos, en los indios, los chinos, los persas, los egipcios, los romanos, etc.⁴

1. [HIN IV, I, 125 (1832)].

2. [P.-L. De Laplace, *Exposition du système du monde*, 4.ª ed., París, 1813; C. L. Ideler, *Lehrbuch der Chronologie*, Berlín, 1831].

3. [HIN III, 298 (1826)].

4. En el primer fascículo de *Transactions of the Literary Society of Madras* hay un artículo, «On the Origin and Antiquity of the Hindu Zodiac», cuyo autor parece estar seguro de poder demostrar que fueron los indios, sin embargo, los que tomaron de los griegos los signos del zodiaco, las leyes

El pueblo más antiguo...

¹De todos los mitos que jamás se han imaginado, el *mito de la transmigración de las almas* resulta tan claramente el más rico en contenido, en significado, el más próximo a la verdad filosófica, que yo lo tengo como el *non plus ultra* de las representaciones míticas.

Por eso también Pitágoras y Platón lo veneraron y se sirvieron de él; y el pueblo en el cual este mito se alce de forma generalizada como creencia popular y ejerza una influencia decisiva sobre la vida debe ser considerado, por ello, el *más maduro*, así como también el más antiguo.

... y la obra más antigua

²Según Max Müller la primera redacción de los Vedas se remonta aproximadamente al año 1300 a. C. y la de las Upanishads al 600-800 a. C.

La influencia escamoteada

³Entre nosotros y todos los pueblos antiguos se halla la migración de los pueblos, al igual que entre la actual

de los planetas y quizá también, incluso, la semana de siete días: lo cual se deduce de los nombres indios. El primer punto lo afirma también Ideler [*Über den Ursprung des Thierkreises*, Berlín, 1838] y se manifiesta de acuerdo con él Lefronne en el *Journal des Savans*, 1839.

1. [HN I, 479 (1817)].

2. [HN IV, II, 34 (1860)].

3. [HN I, 487 (1817)].

superficie de la tierra y aquella de la cual sólo vemos su composición fosilizada, se halla la transformación del lecho marino. Es harto lamentable que el pueblo antiguo que ejerce mayor influencia sobre la Europa moderna sea precisamente el menos respetado; un pueblo, incluso, despreciado de forma generalizada en su época, reducido propiamente a un rincón: los hebreos. ¡Ojalá hubiese sido el caso, más bien, de los indios o de los griegos!

Las madres de todas las religiones

¹Las dos primeras y más importantes religiones y, por lo tanto, las más dignas de tener en cuenta porque son las más antiguas y extendidas y ostentan su primacía a lo largo del tiempo y del espacio son, evidentemente, la budista y la doctrina de los Vedas².

³Parece que sólo las *religiones* que *no* tienen *documentos* se extinguen. Las religiones de los griegos y de los romanos, dos de los pueblos que dominaron el mundo, se han extinguido: en cambio, la religión del miserable y pequeño pueblo judío se ha conservado, así como también la de los magos, la de Zoroastro, entre los guebros. Por el contrario, la de los escandinavos, germanos y galos se ha extinguido. La de los indios y la de Buda, que se han

1. [HN III, 375 (1828)].

2. Es decir, ¿la doctrina samanea?

3. [HN IV, I, 201 (1836)].

conservado hasta hoy y son las más antiguas de todas, poseen documentos.

Religiones del error y religiones de la verdad

'Creo firmemente que la siguiente hipótesis tiene mucho a su favor. En el mundo antiguo hubo desde siempre sólo dos religiones primigenias, cada una con sus descendientes.

Una es la religión zend, de la cual surgieron el judaísmo –durante el cautiverio babilónico– y el islam². Todas

1. [HN III, 306-308 (1826)].

2. En su «On the Religion of the Parsis», publicada en el vol. 2 de *Bombay Transactions*, Erskine afirma que Zoroastro vivió probablemente durante el periodo de Darío Histaspes, hacia 500 a. C., pero que, incluso situándolo en un periodo más antiguo, difícilmente pudo haber sido más viejo que Moisés. El judaísmo surge sólo después. Por otro lado, la lengua zend es, también según Erskine, un dialecto del sánscrito. Además, la doctrina de Zoroastro pudo, a la inversa, derivarse del judaísmo de forma que Ahriman resultara ser un Satán asimilado. Antes de tomar partido por la apasionada defensa del Avesta llevada a cabo por Rhode debe ponerse en el otro platillo de la balanza, sobre todo, el sobrio escepticismo de Erskine referente a la autenticidad de dicha doctrina. Erskine escribió desde Bombay y tenía a los pueblos orientales delante de sí. Heeren, en la nueva edición de su *Ideen [Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der alten Welt]*, 4.^a ed., Göttingen, 1824-1826), demuestra que Zoroastro vivió antes de la monarquía persa y no en tiempos de Darío Histaspes, basando su argumento en Tychsen, *De religionum Zoroastricarum apud veteres gentes vestigiis*, en *Comment. Soc. Götting.*, vol. XI, pág. 112, en el cual resulta que la aparición de Zoroastro se produjo bajo Cíaxares I, setenta años antes de Ciro. Los escritos cuneiformes son zend, algo diferentes del zend avéstico. El zend era la lengua de los medos. [Adición posterior:] Ver J. G. Herder: *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle*, Riga, 1775; aquí el autor, partiendo del Zend-Avesta, pretende derivar de éste muchos pasajes del Nuevo Testamento, dado que los judíos conocieron la religión zend durante su cautiverio babilónico.

ellas coinciden en atribuir a la apariencia la realidad suprema, tienen por eternas sus leyes y, ateniéndose a éstas, explican la génesis del mundo y, por tanto, la perpetuación de los individuos, haciendo de la existencia un fin en sí mismo y, por consiguiente, haciendo del optimismo su bandera: de este modo se ven forzadas a achacar el mal y la perversidad de este mundo a un Ahriman o Satán, el cual finalmente se avendrá a razones y se convertirá. Son monoteístas, aborrecen todo ídolo e imágenes y

nico. Según Gabser, en su insignificante tratado *De explicatione scripturae sacrae praesertim N. T. et Zend-Avesta*, 1824, dicha interpretación resulta, sin embargo, un tanto forzada. Rask, en su *Über die Zend-Sprache*, 1826 [*Über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Avesta, und Herstellung des Zend-Alphabets*, Berlin, 1826], sostiene la autenticidad del Zend-Avesta sin ninguna duda y refuta de forma detallada a Erskine, situando a Zoroastro antes de Alejandro Magno, probablemente 500 años antes de Cristo. A la teoría de las dos religiones primigenias llegué, en realidad, a través de Rhode, *Über die heilige Sage des Zendvolkes*, 1820 [*Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolkes*, Fráncfort del Meno, 1820], quien, convencido del parentesco entre la doctrina de Moisés y la de Zoroastro, cree que Moisés formó la suya a partir de Zoroastro o que ambos crearon sus respectivas doctrinas a partir de una fuente común más antigua. Mi idea de las dos religiones *le resulta, sin embargo, totalmente ajena*, pues se esfuerza en encontrar por doquier un parentesco cercano entre el hinduismo y el zend-avesta, dándolo por supuesto sin vacilaciones (y con razón: Ormuz es Indra), como se aprecia en el ejemplo de la pág. 189, abajo, y en las págs. 159-168. Su idea resulta, por tanto, precisamente todo lo contrario a la mía. No obstante, tiene mucha razón cuando demuestra de forma precisa el estrecho parentesco entre Zoroastro y Moisés con respecto a algunas particularidades, como la impureza y la pureza. A ello hay que añadir que, tal y como Gesenius ha demostrado, los libros de Moisés fueron escritos durante o después del cautiverio de Babilonia, periodo en el que los judíos debieron familiarizarse bien con las doctrinas del Zend-Avesta, ya que los medos (cuya lengua era el zend) estuvieron bajo dominio asirio hasta el 700 a. C. y el cautiverio babilónico alcanzó hasta el 600 a. C. Ahura-Mazda (santo Mazda) Ormuz – Angra Maiynu, Ahriman (espíritu malo). Rask.

suponen un comienzo y un fin del mundo. A mi juicio, estas religiones del realismo, del teísmo y del optimismo pueden definirse como «religiones del error».

La otra religión mundial es la de los Vedas o el samanismo¹, de la cual derivan el budismo (doctrina de Fo, Gota-ma y Sigemuni) y el cristianismo del Nuevo Testamento en el sentido más estricto, el cual concibe el *avatâra*, pues su carácter es: conocimiento del mundo como pura apariencia, de la existencia como un mal, de la redención de ésta como objetivo, completa resignación como el camino a seguir, el *avatâra* como maestro del camino. No tienen propiamente un teísmo; permiten las imágenes. Esta religión es, en mi opinión, la religión de la verdad.

Tras haber coexistido durante milenios y haberse extendido por todo el mundo, ambas religiones se cruzaron finalmente en Palestina y el resultado de este conflicto fue que los seguidores de la primera religión, más tosca, crucificaron al *avatâra*; este hecho, junto al envenenamiento de Sócrates, constituyen los dos grandes rasgos característicos de la humanidad.

Consecuencia de este conflicto y de su desenlace es la Biblia cristiana o el nexo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; nexo que, a causa de su irremediable heterogeneidad, podría algún día disolverse.

... La *mitología griega* y la romana resultan desde el punto de vista metafísico un fenómeno insignificante, no tienen siquiera escritos sagrados ni, a decir verdad, una dogmática sólida ni una ética definida, de tal forma que no merecen ser consideradas propiamente como una re-

ligión, sino como un juego de fantasía y una chapuza obra de poetas a partir de cuentos populares. En el caso de querer considerarlas una religión, pertenecerían a las del primer tipo, diferenciándose claramente de éstas sólo por el hecho de que poseen imágenes.

Religiones pesimistas y religiones optimistas

¹La *existencia* es propiamente un error y escapar de dicho error es la redención. Esto constituye el carácter universal de la existencia, sin excepción alguna. Así lo interpretan las religiones samaneas e, incluso, el cristianismo, mientras que el judaísmo², el paganismo griego y el islamismo son *optimistas*.

El Nazareno, el último en llegar

³El *humanismo* conlleva en sí mismo el *optimismo* y resulta, por ello, *falso*, parcial y superficial. Precisamente por esta razón hace cuarenta años se alzó contra su dominio en la literatura alemana —dominio que puede apreciarse también en las obras de Goethe y de Schiller— el denominado *romanticismo*, el cual remitía al espíritu⁴ del cristianismo, que es *pesimista*.

1. Ver § 255 [HN III, 375 (1828)]. Véase *supra*, pág. 39, nota 2 cf.]

1. [HN III, 401-402 (1828)].

2. [A continuación de la palabra judaismo Schopenhauer pone un signo de interrogación.]

3. [HN IV, II, 12 (1853)].

4. [En lugar de:] a la verdad.

Por la misma razón hoy en día se alza contra el *humanismo* –cuya influencia amenaza con suscitar el *materalismo*– el partido devoto y ortodoxo, situándose del lado del pesimismo y realzando, por tanto, el *pecado original* y el *redentor del mundo*. Con ello debe asumir, sin embargo, toda la mitología cristiana y defenderla como verdadera *sensu proprio*, empeño que, actualmente, está condenado al fracaso. Antes bien debería saber que el conocimiento del pecado natural y de la perversidad del género humano, de la miseria del mundo, junto con la esperanza de su redención y la liberación del pecado y de la muerte, no es de ninguna manera algo característico del *cristianismo* y, por ello, inseparable de su extravagante mitología, sino que abarca un espacio más amplio y se halla mejor expresado y de una forma más clara en las religiones de Asia, mucho más antiguas y guías de la mayoría del género humano, en las cuales, adoptando otra forma, estaba ya presente mucho antes de que llegase el Nazareno.

Verdad sentida y metafísica barroca

¹La sumamente intrincada y confusa pero prominente *mitología del cristianismo*, acompañada de la reconciliación y muerte de Cristo, la *elección mediante la gracia*, la justificación a través de la fe, etc., es la criatura de dos padres muy heterogéneos: dicha mitología surge, a saber, del conflicto entre la *verdad sentida* y el mono-

1. [HN IV, II, 30-31 (1859)].

teísmo judío *presente*, el cual se opone esencialmente a dicha verdad.

De ahí el contraste entre los pasajes *morales* del Nuevo Testamento que son magníficos –y que ocupan tan sólo unas 10 o 15 páginas– y el resto del mismo, el cual consiste en una metafísica inauditamente barroca y retorcida creada contra todo entendimiento humano y próxima a los cuentos de hadas.

Mi filosofía ha explicado y articulado claramente aquella verdad *sentida*; de ahí el entusiasmo que muchos muestran hacia ella.

La «trimûrti» en versión cristiana

¹Erígena, libro III, pág. 131²: *aliter enim movetur intellectus ... considerans principium omnium Deum esse*³; *aliter cognoscens omnia in ipso et per ipsum esse, veluti in quadam medietate*⁴; *aliter contemplatur finem omnium in Deo esse*⁵, *et Deum, quem omnia appetunt, et in quo quiescunt et in quo quiescunt et vivunt*⁶.

1. [HN III, 468 (1828)].

2. [Scoto Erígena, *De divisione naturae*, Oxonii e theatro Sheldoniano, 1681].

3. Brahmâ.

4. Vishnu.

5. Shiva.

6. [«De hecho el intelecto se mueve de una manera ... considerando que Dios es principio de todas las cosas; de otra, reconociendo que todo existe en él y por medio de él, como en una especie de principio intermedio; y de otra manera aún considera con un acto contemplativo que en Dios se halla el fin de todas las cosas; contempla así a Dios mismo, que desca todas las cosas y en quien todo encuentra reposo, encuentra reposo y vida»].

N.B. Colebrooke indica que Scoto Erígena conoció muy probablemente el *Kārikā* de Kapila: ver *Essays*, I, pág. 244¹.

El cristianismo auténtico mira a Oriente...

²Parsis, judíos y mahometanos adoran a un *creador del mundo*; por el contrario, hinduistas, budistas y jainistas adoran a un *vencedor* y, en cierto sentido, a un destructor *del mundo*. El *cristianismo* auténtico o del Nuevo Testamento pertenece obviamente a esta segunda clase de religiones, aunque debido al transcurso de la historia se halle, no obstante, ligado de forma violenta y absurda a la primera clase.

... luego también su fundador

³¿De qué herejía puede, pues, ser acusado el *fundador del cristianismo* (tal como aparece en los Purānas neotestamentarios)? Él se cuidó mucho de no dogmatizar⁴, ya que presentía la infamia de aquella herejía. Se limitó sólo a expresarse en términos *morales*, pues sabía que ofrecer un fundamento de la moral era algo demasiado elevado para el pueblo. Y sólo trataba con el pueblo, no con el *único* erudito entre miles.

1. [H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, 2 vols., Londres, 1837, vol. I, pág. 244].

2. [HN III, 654-655 (1830)].

3. [HN IV, I, 120 (1832)].

4. [Añadido posterior:] ¡No es verdad! Dogmatizó sobre el día del juicio final y sobre su identidad con Dios, etc.

Cristo es un Buda

¹La enorme absurdidad del *dogma cristiano*² desaparece si se le sustrae desde la raíz el Antiguo Testamento con todo su contenido (teísmo y optimismo) y se deja subsistir sólo al Nuevo Testamento, con la excepción de aquellas partes que confirman el Antiguo. *Cristo* es, entonces, un *Buda* que enseña la redención del mundo a través de la negación de sí mismo. La absurdidad del dogma cristiano surge únicamente de la contradicción entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, ya que proceden de dos religiones originarias contrapuestas³.

Grandes espíritus y grandes autores...

⁴Me resulta, por tanto, difícil creer en los *grandes espíritus* que no han dejado nada escrito, como Pitágoras o Sócrates⁵: cada uno a su manera puede que hayan sido héroes prácticos, grandes corazones, pero no grandes *espíritus*. Los autores de los Vedas sí escribieron.

1. [HN IV, I, 166-167 (1833)].

2. (Evidenciada con especial lucidez por Voltaire en *Le Pour et le contre* [*Oeuvres*, ed. Beuchot, 72 vols., París, 1829-1840, vol. XIV]).

3. *El Antiguo Testamento y el Nuevo* no son, después de todo, tan heterogéneos como me ha parecido recientemente. El optimismo del Antiguo Testamento se extiende sólo hasta la creación originaria, *the link*, el *pecado original* y la pérdida del Paraíso suponen su final. El pecado original en Adán y la reconciliación mediante el Redentor son algo perfectamente compatible. [HN IV, I, 168 (1833)].

4. [HN III, 413 (1828)].

5. [Seguía a continuación, después tachado:] Jesús de Nazaret.

... pequeños alemanes...

¹Que después de treinta años la *Oupnek'bat* sea tan poco leída y conocida; que pasados treinta y tres años los diferentes escritos de Lichtenberg, en lugar de ver una nueva edición, se vendan a precio de calderilla; que pasados veintidós años la *Teoría de los colores* de Goethe sea aún catalogada universalmente como falsa, tales son los rasgos característicos del público alemán; rasgos que nunca deben ser olvidados si uno espera algo de él.

... ¡y pequeños europeos!

²Qué grande y qué cercano resulta el problema de la existencia, esta existencia ambigua, atormentada, efímera, ensoñadora: tan grande y tan cercano que ensombrece y oculta todos los otros problemas y objetivos.

No hay ser humano, con la rara excepción de unos pocos, que tenga una conciencia clara de este problema; ni siquiera se dan cuenta de que existe, de tal forma que se ocupan de todo lo demás salvo de él, viviendo sólo en el día a día y sin pensar más que en el lapso de tiempo de su futuro personal; y, o bien rechazan expresamente el problema, o bien se conforman de buen grado con afrontarlo mediante los sistemas populares de la filosofía, de las religiones (cuya incoherencia resulta tan grande que se ven obligados a suplir su falta de evidencia y de fun-

1. [HN IV, I, 152 (1833)].

2. [HN III, 624-625 (1829)].

damento con amenazas en este o en el otro mundo, incluso replicando las hogueras), dándose por contentos con ello¹. Si se reflexiona a fondo sobre esto, uno dejará de maravillarse en lo sucesivo de cualquier muestra de falta de pensamiento, de simplicidad, de estupidez, sino que sabrá de una vez por todas que el horizonte intelectual de los seres humanos ordinarios no resulta tan diferente como se presume del de los animales, cuya existencia es como un presente continuo, sin vistas ni al pasado ni al futuro, y cuya conciencia se halla totalmente limitada a la comprensión del momento. ¿Qué puede ofrecer una filosofía a tales seres?

En cambio, si la grandeza del valor intelectual puede ser apreciada según el grado en el cual un ser humano se da cuenta del problema de la existencia y se ocupa de él, entonces ¡qué inalcanzables resultan los hindúes y los antiguos egipcios con respecto a los europeos!

Cuando el dedo señala la luna

²Resulta significativo que los eruditos europeos (por ejemplo, *Creuzer* y muchos otros) se ocupen tanto y de manera tan exhaustiva de esos cuentos simplones que aparecen en

1. Entre tanto la religión —y por tanto la metafísica, aunque se trate sólo de la metafísica autorizada— resulta un asunto fundamental del género humano, lo cual demuestra que éste siente el problema, aunque se contente con la solución que le ha sido impuesta e inculcada desde una edad temprana. La respuesta a este asunto es que la religiosidad hunde sus raíces en la voluntad, no en el conocimiento: ha sido engendrada por «el sentimiento de su dependencia».

2. [HN IV, I, 34-35 (1831)].

la *religión popular* o en la mitología de los Purânas indios y dejen totalmente de lado, por el contrario, la sabiduría de los Vedas (de la *Oupnek'hat* no se habla casi nunca).

En defensa de la *Oupnek'hat*

'Creo que toda la falsificación de la *Oupnek'hat* denunciada por von Bohlen se reduce a algunas glosas mahometanas anotadas al margen que un copista ha incluido en el texto; el propio texto parece, sin embargo, más completo y coherente, así como también traducido de forma más precisa que el de Colebrooke².

El Suárez de Oriente

'Zhu Xi compiló y comentó en el siglo XI d. C. todos los clásicos chinos, tanto los más antiguos (Mencio, Lao Tse, etc.) como Confucio, presentándolos de un modo ecléctico y razonado en un sistema coherente y armonioso: su obra resulta básica en la enseñanza de la cultura china, pero a través de ella los auténticos clásicos nos han llegado un tanto descuidados; puede que, incluso, sus pensamientos hayan sido falseados con frecuencia. Es un caso comparable al de Suárez.

1. [HN IV, I, 128 (1832)].

2. [H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, cit., que contiene asimismo los juicios referentes a la *Oupnek'hat*].

3. [HN IV, I, 199 (1835)].

4. Tras las huellas de la India

Del «Asiatisches Magazin» de Klaproth

'Del *Asiatisches Magazin*, vol. II, pág. 287.

Bhagavad-Gîtâ, diálogo 13.

Krishna, o Dios, dice: «Aprende que la palabra *kshetra* significa *cuerpo* y *kshetra-jña*, aquel que lo *conoce*. Sabe que yo soy este *kshetra-jña* en todas sus formas mortales. Al conocimiento de *kshetra* y de *kshetra-jña* lo denomino *jñâna*, o la sabiduría».

pág. 292: «Aquellos que perciben que todas sus acciones han sido llevadas a cabo mediante la *prakerti*, la *naturaleza*, se dan cuenta al mismo tiempo que *âtman* o el *alma* no ha participado en ellas de forma activa. Cuando es consciente de cómo todos los diferentes géneros de ser que hay en la naturaleza se encuentran reunidos en

1. [HN II, 245-46 (1813-1814)].

un único ser, entonces reconoce a Brahman, el Ser supremo. Este espíritu sublime, esta esencia inmutable no actúa jamás, ni siquiera cuando se halla presente en el cuerpo, porque no tiene principio ni propiedades. Así como el *âkâsha*, el *éter*, que penetra sin resultar herido por todas partes gracias a la libertad de sus partículas, así también permanece el espíritu por doquier y de manera presente en el cuerpo *sin ser movido*. Como un único sol que ilumina al mundo entero, así también alumbró el alma del mundo todos los cuerpos. Aquellos que perciben con los ojos de la sabiduría que cuerpo y espíritu son diferentes *de este modo* y que para el ser humano existe una *separación finita de la naturaleza animal*, tienen acceso al ser supremo».

De las «Asiatic Researches»

¹Vol. IV²

pág. 161: «... hoy, con la ayuda del sánscrito, podemos leer la obra de los *Saugata*, de los budistas, de los *Arhant*, de los jainas y de otros filósofos heterodoxos, de todos los cuales podemos recopilar los principios metafísicos prevaletentes en China y Japón, en el este de la península india, así como en numerosas naciones importantes de Tartaria».

Es decir, no en el propio Indostán.

1. [HN II, 395-97 (1815-1816)].

2. [Ed. de Calcuta, 1795; 4.ª ed. de Londres, 1807].

Vol. VII¹

pág. 251: Un pasaje de los Vedas recitado a modo de oración tras el banquete de los sacerdotes en los funerales.

Rhode (*Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus*, Leipzig, 1827, vol. II, pág. 405²) ofrece una traducción de esta oración y afirma que se recita con ocasión del baño diario; tal y como aparece en el artículo de Colebrook en el *Asiatic Researches*³, vol. V: *Über die religiösen Ceremonien der Hindu*, según el cual se lleva a cabo en verso y se trata de un acto de fe, de un *credo*.

Vol. VIII⁴

pág. 472: «En los diccionarios, el término *upanishad* se equipara a *rahasya*, que significa 'misterio'».

Por eso Anquetil: *Secretum Tegendum*.

«... los ojos se abrieron: de los ojos brotó una mirada; de esa mirada nació el sol.»

Dependencia del objeto con respecto al sujeto.

«Formadas así estas deidades, cayeron al vasto océano; y ante él llegaron con hambre y sed; y así le hablaron: "Concedenos un tamaño más pequeño, de modo que podamos alimentarnos siempre de comida".»

El macrocosmos requiere el microcosmos.

«... los convidó a ocupar su lugar respectivo. Transformándose en palabra, el fuego entró en la boca. Trans-

1. [Ed. de Calcuta, 1801; ed. de Londres, 1803].

2. [Véase *supra*, pág. 24, nota 4].

3. [Véase *infra*, pág. 136, nota 1].

4. [Ed. de Calcuta, 1805; ed. de Londres, 1808].

formándose en aliento, el aire acudió a las narinas. Transformándose en mirada, el sol penetró en los ojos.»

Dependencia del sujeto con respecto al objeto.

«... y él pensó: "Son mundos y regentes de mundos: para ellos crearé alimento". Contempló las aguas: y de las aguas así contempladas surgió la forma; y siendo forma el alimento, fue creado de este modo.»

La humedad es la condición de toda vida.

«... así nacido (como el espíritu que insufla vida), separó los elementos al tiempo que decía: "¿qué sino él puedo yo afirmar que exista?". Y contempló a esta persona pensante (*Purusha*), a la vasta expansión (Brahman, o el grande), en tanto exclamaba: "Lo he visto". De ahí que se lo llame "El que ve" (*Idam-dra*): "El que ve" es en verdad su nombre, y a él, siendo "El que ve" lo llaman mediante el remoto nombre de *Indra*. Pues los dioses se complacen en ocultar su nombre y aquello que les concierne.»

El mundo existe sólo para el sujeto del conocimiento.

«De la segunda *Taittiriya-Upanishad*. Yajurveda. Aquello de donde brotan todos los seres; aquello de lo que viven una vez han nacido; aquello hacia lo que tienden; y aquello en que se convierten; buscadlo, pues es Brahman.»

La voluntad de vivir es la fuente y la esencia de las cosas.

«... pero el supremo conocimiento es aquel mediante el cual se aprehende esta (naturaleza) imperecedera, invisible (o imperceptible, como es propio de tal naturaleza); imposible de asir, imposible de deducir: carente de color; desprovista de ojos y orejas, sin pies ni manos; y

sin embargo que todo lo penetra de variadas maneras: diminuta, inalterable y contemplada por los sabios como fuente de los seres.»

Lo mejor no puede ser enseñado.

«Del mismo modo que la araña teje y recoge (su tela), que las plantas brotan de la tierra, que el pelo crece en aquel que vive, así este universo viene creado de la naturaleza imperecedera.»

La idea se manifiesta multiplicada en los individuos.

Vol. IX¹ [Calcuta 1807]

pág. 291: «... De acuerdo con la doctrina de los jainas, el alma no acaba de separarse definitivamente de la materia hasta que no consigue su liberación final del sufrimiento corporal, a través de la deificación, por medio del perfecto desprendimiento del bien y del mal en la persona de un santo beatificado. Entre tanto, recibe lo que le corresponde según los méritos o faltas que se le pueden adjudicar en su estado actual o el precedente de acuerdo con un estricto principio de compensación, recibiendo bienestar y sufrimiento de aquel mismo individuo que, en su estado presente o anterior, fue a su vez beneficiado o damnificado».

Exposición mística de mi doctrina: el torturador y el torturado son diferentes sólo en apariencia, en virtud del *principium individuationis*, pero en esencia son lo mismo.

1. [Ed. de Calcuta, 1807; ed. de Londres, 1809].

Del «Chinese Dictionary» de Morrison

¹Morrison, *Chinese Dictionary*, Macao, 1815, 1816, 1818.

En el vol. 1, pág. 217, dice:

«El *taiji* (la causa primera de la Divinidad) contiene tres constituyentes”. Este sentido del *taiji* se ve confirmado por una afirmación de la misma página: “Aquellos que se denominan conjuntamente los Cielos y la Tierra es llamado *taiji*, en referencia a la Divinidad inherente”. Pese a todo, no debe darse por supuesto que todos los glosistas nos hablen con tanta claridad de este asunto. En las palabras de la mayoría de ellos cuesta descubrir señal alguna acerca de esa personalidad que es necesaria a la idea de Divinidad. Parecen hablar de cierto principio de orden o de gobierno en el cual, sin embargo, no se percibe una personalidad distinta»².

Yin significa ‘ser humano’: *yin* y *yang* son los dos polos en todos los contrarios.

Tian significa ‘cielo’.

La doctrina de *Fo* o *Buda* llegó a China en el año 250 a. C. y al principio fue perseguida; sólo a partir del año 50 d. C. fue adoptada por el emperador Ming. Confucio (500 a. C.) es, pues, anterior a la doctrina de *Fo* en China.

Ibid., págs. 268-69: «Las palabras *dong* y *jing*, ‘movimiento y reposo’, resultan esenciales en la cosmogonía china. “Existen en la naturaleza los dos estados de movi-

miento y de reposo, que se suceden de forma ininterrumpida: no hay ninguna operación en la cual no participen. Estos (cambios) reciben el nombre de *yi* (tratado en el clásico *Yijing* [*I Ching*]). Pero movimiento y reposo deben tener un *le*, o principio ordenador, que causa el movimiento y el reposo: es aquello que recibe el nombre de *taiji* o Causa motora primera.” Añadamos que esta causa motora primera es la Divinidad, un ser de magnitud, sabiduría, bondad y poder inconcebibles, de cuya existencia y perfección dan testimonio sus obras. La secta filosófica de los chinos apenas extrae esta natural inferencia. No parece concebir este principio de movimiento y reposo como aquello que nosotros expresamos mediante el término Divinidad. Dicen que el *taiji er wuji*, el último límite, o causa motora primera, tiene su origen en el *wuji*, en aquello que es ilimitable o infinito.

»El principio primero, cuando está en movimiento, recibe el nombre de *yang*; en reposo, el de *yin*. “Movimiento y reposo se entremezclan o actúan y producen así fuego, agua, madera, metal, tierra. Estos elementos se suceden el uno al otro como en un círculo. Estando constituida la Tierra por energía femenina y el Cielo por energía masculina, todas las criaturas fueron creadas y prosiguen su existencia en una sucesión ininterrumpida.” Quizá sea imposible liberar a este sistema de su carga de ateísmo, ya que, aunque en él se admiten los dioses, se considera que su existencia tiene un principio y que son inferiores a la Naturaleza».

pág. 441. «Dar sustento a un hombre malo es como alimentar a un tigre: debéis saciar su apetito; si no está saciado, os devorará.»

1. [HN III, 55-56 (1822)].

2. [Cf. *In-folio*, § 277 [HN III, 389-90 (1828)]. Véase *infra*, págs. 59-61].

pág. 462. «Aquel que desee saber lo que fue en un estado de existencia anterior puede inferirlo de lo que recibe ahora; aquel que desee saber lo que será en un estado futuro puede determinarlo por sus acciones presentes.»

De las «Bombay Transactions»

¹En el *Desatir*, un libro escrito en una lengua completamente desconocida pero con traducción al persa y que Sir W. Jones considera –puede que equivocándose– el texto más antiguo de todos los conocidos, la *trasmigración de las almas* se extiende a las plantas e incluso a los metales y minerales: *Bombay Transactions*, vol. II, pág. 355².

Del «Journal Asiatique»

³En el *Journal Asiatique*, vol. XI, págs. 241 y ss., encontramos un soberbio *tema para una tragedia* extraído del *Diario de Pekín* de 1788.

De «Mélanges asiatiques» de Abel-Rémusat

⁴El *Sanzang Fashu* es la traducción china del extracto del documento principal de la religión *budista* y ha sido atri-

1. [HN III, 58 (1822)].

2. [Adición posterior:] Apareció en inglés en Bombay, 1818.

3. [HN III, 60 (1822)].

4. [HN III, 339 (1827)].

buida al propio Buda. En la Bibliothèque de l'Arsenal de París hay una copia. Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, vol. I, pág. 103¹.

²En una nota que precede a su traducción del *Lao Sang-urb*, o «*an heir in old age*», Londres, 1817, Mr. Davis señala que las comedias chinas están compuestas parcialmente en verso y que estos versos se cantan con acompañamiento de música: «Su sentido –dice– a menudo es oscuro», y según los propios chinos se orienta principalmente a acariciar el oído, mientras que su sentido parece subordinarse o sacrificarse a la armonía». Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques*, vol. II, pág. 327.

Del «Asiatic Journal»

³En el *Asiatic Journal*, vol. XXII, 1826, págs. 41-42. Artículo «Chinese Theory of the Creation». «La palabra *tian* parecería denotar lo más alto de lo grande o por encima de todo lo que es grande en la tierra, pero en la práctica la vaguedad de su significado no tiene punto de comparación con la del término *Cielo* de las lenguas europeas.

»Zhufuzi [Zhu Xi] nos dice que “afirmar que el cielo tiene un hombre (es decir, un ser con conocimiento) que allí juzga y sentencia los crímenes, no debe hacerse de

1. [Véase *supra*, pág. 24, n. 2]. N.B. El autor traduce *Sanzang Fashu* como *Dictionnaire théologique* (pág. 147). El documento principal se llama, en cambio, *Kanjur*.

2. [HN III, 440 (1828)].

3. [HN III, 389-90 (1828)]. Cf. *Apuntes de viaje*, par. 132 [HN III, 55-56 (1822); véase *supra*, págs. 56-58].

ninguna manera; tampoco, en cambio, debe afirmarse que no existe nada que ejerza un control supremo sobre estas cosas”.

»Siendo preguntado acerca de si el *corazón del cielo* era inteligente o no, contestó: “No debe decirse que la *mente de la naturaleza* carece de inteligencia, pero no tiene ningún parecido con los pensamientos del hombre”.

»Según una de sus autoridades, “*tian* recibe el nombre de regente o soberano (*jun*) a partir de la idea de supremo control”; y otro se expresa así: “Si el cielo (*tian*) no poseyera una mente que dispusiera las cosas, la vaca podría dar a luz un caballo y del melocotonero brotarían las flores del peral”. ¡Por otra parte se dice que *la mente del cielo puede inferirse de la voluntad del hombre!*»

Se cita varias veces, de paso, la entrada *tian* del *Chinese Dictionary* de Morrison, *sub voce* «*Tian*», págs. 578-580.

Preguntado sobre este *dogma chino*, J. Klaproth responde lo siguiente: «La frase “*that the mind of Heaven is deducible of the will of man*” no la he encontrado en ninguno de los filósofos chinos que me son conocidos, y no creo siquiera que tuviese cabida en el sistema Daojiao [enseñanzas del Tao], y menos aún dentro de la escuela de Daoxue [Lao Tse]; tampoco veo cómo podría adaptarse a los principios fundamentales del budismo esotérico o exotérico. Me parece más probable que la frase en inglés arriba mencionada no sea más que una traducción incorrecta del proverbio chino: *hominis voluntas superat coelum*. No se puede fiar uno de las traducciones inglesas».

En las *Lettres édifiantes*, vol. XI, ed. 1819, pág. 461, se dice: «*Ying tian* es el cielo material y visible; *Jin tian* es el cielo espiritual e invisible».

¹En el *Asiatic Journal*, vol. XXVI, pág. 692, se encuentra una relación del misionero inglés Deerr, tomada del *Missionary Register*, que contiene el siguiente pasaje: «A menudo, cuando doy en pensar en el estado de esta gente, se suscitan en mí dolorosas reflexiones ya que su salud espiritual parece serles tan indiferente como la brisa y sus escrituras no proporcionan ningún medio de mejorar su condición. Si hubiera de resumir sus ideas principales, *su credo sería como sigue*: No existe más que un Dios y nada más aparte de él; pero todo lo que existe es también él bajo distintos disfraces; tales formas no existen en realidad aunque podamos percibir las. Todo lo que sucede es obra de Dios: él nos hace pecar para castigar así pecados cometidos en un nacimiento anterior. ¿De dónde proviene el pecado? Dios lo creó, ¿quién si no podría haberlo hecho? *mâyâ* (la ilusión) hace pecar a los hombres: pero no puede decirse que *mâyâ* sea Dios; tampoco puede decirse que no exista ningún Dios; pero, según los Vedas, este mal es el propio Dios... Su código moral...

»Mas ¿qué estímulos para mejorar pueden inspirar tales sentimientos? Incluso la salvación, que aguardan, es, cuando se consuma, la absorción en la Divinidad; o, en otras palabras, la aniquilación de la existencia personal; y cuando no se consuma, es un regocijo animal en uno de sus supuestos cielos, en la cumbre del Himalaya, tras el cual regresan de nuevo a esta vida». *Sancta simplicitas!*

1. [HN III, 618-19 (1829)].

De Schlegel

¹Las seis sectas filosóficas de los hindúes, los *darshanas*, son: Vedânta, Sâmkhya, Yoga, Mîmâmsâ, Nyâya y Vais-heshika (Schlegel).

De la «Doctrine of Buddhism» de Upham

²De la *Doctrine of Buddhism* de Upham³, pág. 16: «Los siameses llaman a Buda Saman, y de aquí los samaneos, una secta budista estricta que Clemente de Alejandría describe como practicantes estrictos de las privaciones ascéticas que con tanta frecuencia se encarecen en la doctrina». Los *Jâtaka* constituyen la narración de las ciento cincuenta encarnaciones de Buda.

Él calcula en torno a 300 millones el número total de budistas. *Prefacio*.

pág. 2: «Se acusa al budismo de excluir de su sistema tanto a un Creador como a un Regente; pero, aunque pudiera probarse positivamente que éste es el verdadero significado de su doctrina, eso no quita que admita, sin embargo, la operación del Destino (*dhammatâ*), del que proviene gran parte del necesario proceso de conservación, o gobierno, infuso en el sistema. Filosóficamente, se lo describe como un círculo⁴. El mundo brota como belleza, disfruta de una edad de oro, se deteriora hasta la

1. [HN III, 403 (1828)].

2. [HN III, 621-22 (1829)].

3. [E. Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, Londres, 1829].

4. Al respecto, ver lo que se recoge de forma muy bella en las págs. 80-81.

llegada de la destrucción, pero contiene gérmenes de su propia existencia que desarrolla una vez más el Destino».

pág. 75: «La doctrina budista trata siempre la vida, en su etapa de existencia humana, como un estado de sufrimiento y desdicha, considerándola un estado de prueba dolorosa que deriva de sus cambios y de la que sólo se puede escapar mediante la obtención del estado inmutable del *nirvâna*. A la vida se aplica toda expresión relacionada con ilusión, decepción y dolor; las expresiones opuestas de paz inalterada, reposo y tranquilidad profunda se asignan a las deseadas recompensas del *nirvâna*; expresiones que llegan incluso a la de “no existencia”. (*Superius*.) El *nirvâna* se define como una recuperación de la salud que deja atrás la enfermedad y cuyo significado –si por él pudiera preguntarse al ser así beneficiado– sólo podría expresarse como la cesación del sufrimiento y la obtención de la felicidad, alcanzados incluso desde el contraste»¹.

pág. 102: «El budismo muestra un universo sin rector moral, director ni creador alguno; la única función del Buda y de todos los dioses es exhortar y predicar, así como la de mantener la metempsicosis y los castigos de los infiernos tales como los requiere el destino (*dhammatâ*) de acuerdo con la conducta moral o inmoral de la humanidad. ... Su sistema moral es de lo más ejemplar, has-

1. En su «On the Philosophy of the Indian Sectarines», *Transactions of the Asiatic London Society*, vol. I, pág. 566, Colebrooke dice: «*Nirvâna*, como adjetivo, significa ‘extinto’: su etimología proviene de *vâ*, ‘soplar, como lo hace el viento’ y de la negación *nir*; significa ‘calmo’ e ‘inalterado’. La noción es la de una perfecta apatía».

ta el punto de que podría hacer sonrojarse a muchísimos cristianos».

pág. 113: «El propio Buda no aspira a tener la calidad de dios, tal como nosotros entendemos esta palabra; se lo llama maestro, hacedor de milagros, el que ha de ser servido atendiendo a sus *bhâna* (sermones) y venerando su doctrina».

El libro contiene poco de la auténtica doctrina de Buda, no dice nada ni de la vida ni de la enseñanza de Buda, ni tampoco menciona el *Kanjur*; sí da cuenta, por el contrario, principalmente de la mitología popular de Ceilán vinculada al budismo, especialmente de la demonología, la cual surgió, según el autor, del kapuismo, es decir, de una superstición antiquísima que dominaba en Ceilán antes de ser introducido el budismo. Sobre budismo hay más, en el libro, de armazón y de cuerpo que de espíritu, y a ello hay que añadir que no está redactado de forma lúcida, sino bastante confusa: el autor deja ver poca capacidad de penetración y escaso ingenio.

pág. 110: «En los infiernos, el destino más severo es el de los impíos llamados *deitty*: son estos los que, haciendo caso omiso de la prueba de Buda, abrazan la doctrina herética que dice que todos los seres tienen su origen en el seno materno y que hallarán su fin con la muerte, y que no hay más *nirvâna* que la muerte» (cita compuesta libremente a partir de distintos fragmentos).

pág. 134: «Buda es un maestro divino o Muni, no un Dios supremo de acuerdo con nuestra acepción de la palabra».

De las «Transactions of the Asiatic Society of Great Britain»

Las escuelas indias.

Pûrva-Mîmâmsâ, de Jaimini.

Uttara-Mîmâmsâ, *vulgo* Vedânta, de Vyâsa.

Según los Vedas, ambas muy ortodoxas. Después de haber leído tres exposiciones del Vedânta (Colebrooke, *Essays*, I; *Sancara* de Windischmann y el apéndice de Taylor al *Prabodhacandrodaya*, esta última la mejor²), me parece que *el Vedânta se comporta con respecto a los Vedas, como la dogmática respecto a la Biblia*.

Nyâya, de Gautama, principalmente lógica.

Vaisheshika, de Kanâda, Âtman.

Sâmkhya, de Kapila, medio heterodoxo y declaradamente ateo = *nirîshvara-sâmkhya* (Îshvara-Dios), emparentado con los jainas y con el budismo; fuente principal son los *Kârikâ* y el *Sâmkhya-pravacana* y el *Tattvasamâsa*, como refiere Colebrook en *Transactions of the Asiatic Society of Great Britain*, vol. I, *de donde procede todo esto*.

En el Sâmkhya hay una segunda escuela denominada generalmente Yoga, de Patañjali; el *seskhvara-sâmkhya* es teísta.

Paurânica-shâmkhya es una tercera escuela. Las tres son muy similares.

1. [HN III, 646-648 (1829)].

2. [H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, cit.; F. H. H. Windischmann, *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum*, Bonn, 1833; *Prabodh Chandro' Daya*, al cuidado de J. Taylor, Londres, 1812].

De estas sectas se ocupa brevemente el padre Pons en las *Lettres édifiantes*, ed. 1809, vol. VIII, págs. 45 y ss¹.

Un pasaje de los Vedas: «Hay que alcanzar el conocimiento del alma, hay que discernirla de la Naturaleza; así no regresa; no regresa». Todas las escuelas tienen como finalidad enseñar el camino que lleva a la redención del mundo.

Los males son de tres tipos y provienen: o bien de nosotros mismos, o bien de otros seres, o bien de la naturaleza exterior y del destino.

Los tres *guna*. *Sattva*: virtud y beatitud, esto conforma la parte de los dioses; *rajas* (también *tejas*): pasión, maldad y sufrimiento, esto conforma la parte de los seres humanos; *tamas*: oscuridad, equivocación, ignorancia: *esto conforma la parte de los animales*. pág. 40: «En los dioses prevalece la bondad, mientras que la impureza y la oscuridad les son ajenas; y es por esto que los dioses son felices sobre toda medida. En el hombre lo que prevalece es la impureza, y son la bondad y la oscuridad las que le son ajenas; de ahí que el hombre sea desdichado por encima de todo. En los animales lo que predomina es la oscuridad, estando ausentes la bondad y la impureza; y por eso los animales son extremadamente obtusos». Los Vedas dicen: «Todo era oscuridad (*tamas*); impelida a cambiar, la oscuridad se tiñó de impureza (*rajas*); y ésta, obligada a cambiar a su vez, asumió la forma de bondad (*sattva*). Kapila niega que haya un Īshvara² (Dios) que rijan el mundo mediante voli-

ción, y afirma que no hay ninguna prueba de la existencia de Dios (ya que) no es perceptible por los sentidos, no se infiere del razonamiento ni tampoco se revela¹. Reconoce, ciertamente, un ser que *brotó de la naturaleza* y que es inteligencia absoluta (sujeto del conocimiento), fuente de toda inteligencia individual y origen de otras existencias que sucesivamente evolucionan y se desarrollan. Afirma expresamente que “la verdad de un tal Īshvara está demostrada”, creador del mundo si se entiende creación en ese sentido, ya que “la existencia de efectos”, dice “depende de la conciencia, no del Īshvara”; y “todo lo demás proviene del gran principio, el intelecto”. Sin embargo, tal ser es finito, tiene un principio y un final, data del gran desarrollo del universo y acaba con la consumación de todas las cosas. Kapila desecha categóricamente un ser infinito, creador y rector del universo mediante volición. “Desprendido de la naturaleza, intocado, pues, por la conciencia y el resto de los lazos de la naturaleza, no podría tener motivo alguno para crear; y vinculado a la naturaleza, no podría ser capaz de crear.” Pasajes cuya autoridad es admitida y en los cuales se menciona a Dios tienen que ver, según Kapila y sus seguidores, o bien con un alma liberada, o bien con una divinidad mitológica, o bien con ese ser superior pero no supremo que la mitología sitúa en el centro del huevo del mundo»².

1. (Aunque no en los Vedas.)

2. Supone un gran error por parte de los investigadores ingleses no buscar aquello que pueda estar contenido en las doctrinas indias, sino –siguiendo los dogmas principales de su propia religión– desear encontrar en aquellas una confirmación de ésta. Ello contribuye a una mala interpretación del concepto.

1. [Abbé J.-B. Montmignon, *Choix des lettres édifiantes, écrites des missions étrangères*, 8 vols., París, 1808-1809 (segunda ed. en 8 vols., 1824-1826)].

2. Pero también los santos de los jainas reciben el nombre de Īshvara; ver pág. 527, donde aparece Pārshvanātha-Īshvara.

pág. 110: «El esfuerzo o aplicación de la *volición* (*yatna*) es una determinación dirigida a la acción que produce una gratificación. El deseo es su ocasión y la percepción su razón. Se pueden distinguir dos clases de esfuerzo perceptible: aquel que procede del deseo, que busca lo que es placentero, y aquel que procede de la aversión y que rehúye lo que es desagradable. Otra clase, que escapa a la sensación o percepción, pero que se infiere por analogía de los actos espontáneos, comprende las funciones animales y tiene por causa la potencia vital invisible».

pág. 111: «El cuerpo de un individuo, con sus miembros y órganos sensitivos, es resultado de una cualidad peculiar de su alma, desde el momento en que ésta es la causa de la fruición de ese individuo, como una cosa producida por su esfuerzo o su *volición*. La cualidad peculiar del alma que da ocasión a que su ser se vea dotado de cuerpo, miembros y órganos es la virtud o el vicio, pues el cuerpo y el resto no son el resultado del esfuerzo y de la *volición*».

pág. 557: «Los jainas enseñan que la transmigración del alma se rige especialmente por los pensamientos del moribundo o por las fantasías concebidas en el momento de la disolución. De forma parecida, los Vedas enseñan que los pensamientos, inclinaciones y propósitos del hombre, y de modo peculiar los que predominan en el momento de su muerte, determinan su carácter futuro y regulan su siguiente lugar en la transmigración. Tal como fue su pensamiento en un cuerpo, así se convierte en otro al cual en consecuencia accede».

pág. 551: «Según los jainas, el mundo consiste en dos clases, "animada e inanimada" (*jīva* y *ajīva*), sin creador o providencia rectora (Īshvara)».

pág. 566: «El Vedânta considera que, durante el periodo de sueño profundo, el alma individual se halla temporalmente en una condición de reunión con el Supremo similar a aquella a la que llega de forma permanente cuando se emancipa definitivamente del cuerpo».

pág. 570: «Los pāshupatas y los mātreshvaras sostienen que Īshvara, el ser supremo, es la causa eficiente del mundo, su creador y la Providencia creadora: (pág. 572) sus opiniones son tenidas como heréticas por parte de los vedantinos, ya que éstos no admiten el panteísmo ni que haya creación del universo por parte de la Divinidad fuera de su propia esencia».

El mismo volumen incluye el trabajo de Major Delamaine «On the Srawacks or Jainas», con una historia muy interesante de las trasmigraciones del alma del santo Pārshvanātha y con un índice de los *karman*, que son clasificaciones ético-psicológicas.

De las «Lettres édifiantes» de Montmignon

En su juventud, *Mahoma* se vio atraído por el cristianismo arriano, en el cual lo inició un arriano llamado Sergio. De esta doctrina extrajo los materiales para la suya. Lo confirma un manuscrito árabe que se menciona en las *Lettres édifiantes*, vol. 1, pág. 361².

1. [HN IV, 1, 22 (1830)].

2. [Véase *supra*, pág. 66, nota 1]

De la «Geschichte der Ost-Mongolen» de Schmidt

¹Los *pecados capitales*² del budismo son: lujuria, pereza, ira y avaricia. Cf. I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, pág. 7 y pág. 353³.

<Ormuzd (de Zoroastro) se llama en realidad Ahura Mazda. La doctrina zoroástrica surgió de la antiquísima creencia de los chamanes en demonios buenos y malos. Encontramos una bonita historia budista y un bello discurso en la pág. 344 y ss. El *Kanjur* se llama realmente *bKa'-gyur*, pág. 411. El Dalai Lama es una emanación del *Avalokita-Īshvara* o *Ārya-pāla* o del *Byang sems Bodhisattva*, pág. 412; él no es Buda, ya que éste ha devenido en *nirvāna*, pero sí es una encarnación duradera de uno de los primeros apóstoles de Buda, pág. 424. El comienzo de la *Historia de los mongoles* traducida por Schmidt narra la creación del mundo a partir de los elementos sin ningún *Deus creator*, después la creación del género humano a través de la decadencia pecaminosa de los espíritus superiores y la creación de los animales mediante la metempsicosis de los seres humanos pecadores. Un libro de enseñanzas fundamental del budismo se llama *Altan-Gerel*, pág. 307.

El inicio de la *Historia de los mongoles* de Schmidt es una leyenda budista o fábula religiosa: «La encarnación de *Ārya-pāla*», esto es, de aquel cuya reencarnación suce-

siva es el Dalai Lama. Si bien contiene mucha pomposidad oriental, esta leyenda ha sido tejida en su totalidad por la sabiduría budista y desprende plenamente el espíritu de aquella religión, la cual aborda de una forma cercana y vivaz: de ahí que resulte muy digna de ser leída y constituya lo más interesante del libro.

Me parece que el budismo es, en lo esencial, uno de esos fantásticos relatos de la mitología india, como si fuese un hinduismo purificado por el sistema de castas: el espíritu del hinduismo se halla completamente presente en aquél.>

De «Das alte Indien» de von Bohlen

¹En el transcurso de su emigración los godos se trajeron consigo, probablemente, la lengua alemana y el arte constructivo gótico desde la India.

<Los términos *Himilon* y *Himile* del alemán antiguo están emparentados sin lugar a dudas con *Himmel* [cielo], al igual que el término *Himilaya*, que significa Olimpo, esto es, sede de los dioses. *Himalaya* significa montaña de las nieves, de *Hima* [nieve] y *Alaya* [morada]: cf. von Bohlen, *Indien*, vol. 1, pág. 11.>²

³*Samaneo* procede de *samāna* (sánscrito), esto es, 'los invariables'; cf. von Bohlen, *Indien*, vol. 1, pág. 319.

1. [HN IV, 1, 33-34 (1830)].

2. Véase *In-folio*, par. 213 [HN III, 342-43 (1827)]. Véase *infra*, págs. 138-140].

3. [I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, San Petersburgo y Leipzig, 1829].

1. [HN IV, 1, 84 (1831)].

2. [P. Von Bohlen, *Das alte Indien*, 2 vols., Königsberg, 1830].

3. [HN IV, 1, 118-19 (1832)].

Kâla (sánscrito) es el tiempo y *âkâsha* (el *akash* del *Oupnek'hat*) es el espacio; *ibid.*, pág. 354.

De las ediciones del «Mahâbhârata» de Bopp

¹Que la encarnación en un cuerpo no es nada más que la expresión de la voluntad, es algo que los Purânas ya ilustraron de forma realmente bella en el episodio del *Mahâbhârata* de Sunda y Upasunda, canto III (cf. *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden des Maha-Bharata*, a cargo de F. Bopp, Berlín, 1824): ahí se narra cómo Brahmâ creó a Tilottamâ, la mujer más bella, la cual se movía en torno a la asamblea de los dioses. Shiva ardía tanto en el deseo de contemplarla que, mientras ella iba dando sucesivas vueltas alrededor del círculo, a él le iban brotando cuatro caras, según el punto donde ella se encontrara, es decir, siguiendo los cuatro puntos cardinales del mundo; de ahí que Shiva tenga cuatro caras. También a Indra le sucedió, en esa misma circunstancia, que le brotaron innumerables ojos por todo el cuerpo.

²Con relación a la *tetragamia* hay que hacer notar que en el *Mahâbhârata* los cinco pândava, los hijos de Pându, compartían una misma esposa, Draupadî. Ver Bopp *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden des Maha-Bharata*, 1824; ver asimismo el episodio de Sunda y Upasunda en la traducción alemana del *Dilu-*

1. [HN III, 221 (1825)].
2. [HN IV, 1, 120 (1832)].

*vium*¹ aparecida en 1829 junto con otros episodios, como la tercera rapsodia «El rapto de Draupadî».

De «Über Philosophie und Religion der Hindus» de Rhode

²En su *Über Philosophie und Religion der Hindus*, vol. II, pág. 457³, Rhode menciona al sol como la divinidad *Mithra* y, junto con cáncer y tauro como signos del zodiaco, declara a *Mithra* como *magnus deus Sol*.

De las «Transactions of the Royal Asiatic Society»

⁴En el segundo volumen de las *Transactions* (¿o *Journal*?) de la Royal Asiatic Society de Londres [1822, págs. 222 y ss.], se encuentra una exposición del budismo en Nepal muy interesante escrita por Brian Hodgson, y de la cual I. J. Schmidt ha dado cuenta en un tratado propio contenido en las *Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg*, VI serie (ciencia política, historia, etc.), 1830, vol. 1, págs. 89 y ss. En él Schmidt demuestra en contra de Rémusat que el budismo no reconoce a ningún creador ni nada similar.

«¿Quién saca punta a la espina? Quien da a las fieras, a los pájaros, su forma, color y modo de vida: *svabhâva*

1. [F. Bopp, *Die Sündflut, nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ-Bhârata*, Berlín, 1829].
2. [HN IV, 1, 128 (1832)].
3. [Véase *supra*, pág. 24, nota 4].
4. [HN IV, II, 91 (1839)].

(la naturaleza). Esto sucede sin obedecer la voluntad de ninguna persona; y donde no hay intención no puede haber un creador."» Este pasaje del *Kalpalatâ* contiene el dictamen fundamental de Shâkyamuni (IV, 297).

También Clough, en su diccionario cingalés-inglés, vol. I, pág. 284, dice literalmente que «el budismo rechaza la doctrina de un Ser supremo tal como se concibe en el cristianismo».

También Neumann en el *Münchener Gelehrten Anzeigen* del 1 de agosto de 1839.

Existe una secta herética de deístas, los îshvarikas (Îshvara).

5. El velo de «mâyâ»

La ilusión es la «mâyâ» de los indios

¹Para llegar a ser partícipe de la *paz de dios* (es decir, para que resalte la *conciencia mejor*) es preciso que el ser humano, este ser caduco, mortal, nulo, devenga otra cosa del todo diferente, que no siga siendo un ser humano, sino que sea plenamente consciente de que es otra cosa definitivamente distinta. Pues en tanto que vive, en tanto que es ser humano, se halla sujeto no sólo al *pecado* y a la *muerte*, sino también a la *ilusión*, y esta ilusión resulta tan real como la vida, como el mismo mundo de los sentidos, deviniendo uno solo (la *mâyâ* de los indios): sobre ella se asientan todos nuestros deseos y adicciones, los cuales constituyen, a su vez, la expresión de la vida, así como la vida es sólo la expresión de la ilusión. En tanto

1. [HN I, 104-105 (1814)].

que vivimos, que deseamos vivir, que somos seres humanos, la ilusión es la verdad; sólo en relación con la conciencia mejor es ilusión. Y para encontrar la calma, la beatitud, la paz, es preciso renunciar a la ilusión; y una vez realizado esto, es preciso renunciar también a la vida. Éste es el paso difícil, la irresoluble tarea de la vida que sólo puede resolverse con la ayuda de la muerte, la cual disuelve no la ilusión en sí misma, sino sólo su apariencia, esto es, el cuerpo; es la *santidad*.

El mal que sufrimos en el mundo (privaciones y dolores) nos otorga, en todas las ocasiones en que se nos inflige, un conocimiento momentáneo de aquello en lo que consiste la vida (esto es, pecado y muerte como apariencia de la ilusión), sacudiendo la ilusión en menor o mayor medida según cómo de profundo nos hallemos hundidos. En un país de jauja, por tanto, sólo habría gente que querría darse la gran vida y seguiríamos estando atrapados en la ilusión. Para deshacerse de esta ilusión el ser humano debe recibir una sacudida exterior, avisos, preludios de la muerte que funcionan como la conmoción más grande para hacer frente a esta ilusión, aunque no supongan su eliminación: la muerte no significa la santidad, sino que posibilita la santidad. Pues así como la ilusión se halla asentada sobre la vida de forma indefectible, también la vida lo está con la ilusión. Y quien persiste en querer vivir, vivirá aun cuando este cuerpo muera, ya que en tanto dure la ilusión, perdurará también su apariencia.

Todo proviene del «âtman»

En el *aspecto teórico* el insensato dogmatismo ha pretendido explicarlo todo mediante las relaciones entre los *objetos*, recurriendo para ello especialmente al *principio de razón suficiente*: permite que sea un dios el que haya fabricado el mundo y el que decida sobre los seres humanos, etc. Los sabios indios partían del *sujeto*, del *âtman*, *jîvâtman*. Lo esencial es que el sujeto tiene representaciones, no la conexión de las representaciones entre sí mismas. Si, siguiendo el método de los indios, partimos del sujeto, el mundo se presentaría ante nosotros de golpe –incluyendo el principio de razón suficiente que en él domina– sin importar por dónde se comience a considerarlo. Si partimos del objeto y construimos, como sucederá, piedra sobre piedra utilizando como argamasa el principio de razón suficiente, no podremos encontrar jamás ni los fundamentos sobre los cuales descansa el edificio ni la cima sobre la cual se asienta la guirnalda.

Asimismo resulta un necio, en el *aspecto práctico*, quien cree que las determinaciones esenciales de su vida, su felicidad o infelicidad, deben provenir del exterior, del objeto. Sólo pueden provenir de su interior. Lo esencial no es qué objetos se le presentan, sino cómo los considera y cómo se define respecto a ellos.

«Mâyâ» es el origen del mal y del mundo

¹) El hecho de *querer* en general es nuestra infelicidad, sin que tenga la menor importancia qué es lo que queramos. Pero el querer (el gran error) no puede jamás ser satisfecho, de ahí que no cesemos de desear cosas de modo que la vida se convierte en un auténtico calvario, pues se trata sólo de la apariencia del querer, del querer objetivado. Pensamos continuamente y de forma errónea que el objeto deseado pondrá fin a nuestro querer, pero somos más bien nosotros mismos los únicos que podemos hacerlo², en el momento en que dejemos de querer: esto (la liberación del querer) sucede mediante el conocimiento mejor, de ahí que la *Oupnek'hat* afirme, vol. II, pág. 216: «*tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit*»³. Por *amor* se entiende aquí *mâyâ*, quien representa el querer, el amor (hacia el objeto) cuya objetivación o apariencia es el mundo y que, como el error fundamental que es, representa al mismo tiempo el origen del mal y del mundo (que en realidad forman una unidad). De esto

1. [HN I, 120 (1814)].

2. Pues el objeto deseado, tan pronto se ha alcanzado, toma otra forma y se presenta de nuevo: es el verdadero diablo el que nos hostiga constantemente adoptando otras formas. La infinita variedad de los motivos cambiantes son sólo ejemplos de cuya totalidad debemos extraer la esencia de nuestra voluntad. Sin los motivos no puede darse ningún conocimiento de la voluntad, al igual que los ojos no verían sin el estímulo de la luz. Los ojos y el sol, la voluntad y sus motivos, en definitiva el mundo entero, se presentan ahí de golpe. No son más que la apariencia de una *única* voluntad. Los indios consideran que el sol proviene del ojo y el espacio del oído.

3. [«En el mismo momento en que surge el conocimiento, el deseo se quita de en medio.» Véase *supra*, pág. 35, n. 4].

último se deduce claramente que resulta más verdadero decir que el diablo ha creado el mundo, en lugar de afirmar que es Dios quien lo ha hecho. Del mismo modo resulta más verdadero: el mundo es uno con el diablo, que el mundo es uno con Dios. La conciencia mejor no pertenece, pues, a este mundo, sino que, contraponiéndose a él, *no* lo quiere.

2) El hecho de que poseamos *un objeto* nos convierte en sujeto y, con ello, en un ser finito, sin importar de *qué objeto* se trate. ¿Qué diferencia hay entre mí, contemplando ahora un árbol, y alguien contemplando un árbol hace mil años? ¡Ninguna! En ambos casos se trata del objeto árbol en la conciencia de un sujeto; es la idea del árbol, que no conoce ni comprende el tiempo.

El tiempo no puede ni ayudarnos ni perjudicarnos porque es una nada infinita.

La «mâyâ» de los indios es la apariencia de Kant

¹Cuando las nubes están moviéndose no se preocupan de las figuras que forman, pues esto es algo que no afecta a su ser, dado que su naturaleza, su esencia como cuerpo, consiste en seguir el impulso del viento: las figuras existen sólo para el observador. Un arroyo que corre hacia abajo resbalando sobre las piedras no sabe nada de los remolinos, las ondas y las estelas de espuma que deja ver: su esencia consiste en seguir la gravedad, aquellas formas sólo existen para nosotros. El hielo en el vidrio de

1. [HN I, 224-225 (1814)].

las ventanas se forma según las leyes de la cristalización que conforman su esencia: los árboles y las flores que forma existen sólo para nosotros.

Eso que aparece en las nubes, en el arroyo y en el vidrio es el eco más débil de aquella voluntad que se manifiesta y se objetiva de forma perfecta en las plantas, de forma aún más perfecta en los animales, y que alcanza el sumo grado de perfección en el ser humano. La forma de su apariencia en esta configuración más perfecta la constituye la historia del género humano, los cambios de las épocas, las infinitas maneras de la vida humana en los diferentes países y siglos: todo ello no es otra cosa que la forma de la apariencia de la voluntad; no la voluntad, ni siquiera la propia apariencia de la voluntad, sino sólo la *forma* de esta apariencia: a la voluntad misma, incluso a la propia apariencia de la voluntad (la cual se expresa en todas las ideas platónicas) todo esto le resulta ajeno y no esencial, al igual que a las nubes las figuras que forma, etc. Todo esto le sobreviene a la voluntad (es decir, a la esencia interior del mundo) sólo en tanto que se manifiesta y, a decir verdad, lo hace de modo general con la forma del principio de razón suficiente: a la esencia de la voluntad toda historia y todo suceso le resultan ajenos y accidentales, su esencia es el *querer*, esto es, *querer vivir*. Para el sujeto del conocer este querer deviene objeto en las ideas: las ideas se manifiestan en el tiempo, en el espacio, en la causalidad, para decirlo brevemente: según el principio de razón suficiente. Éste proporciona los sucesos, la historia, las épocas. Pero esto es algo vacío y sin significado para la esencia de la voluntad: aquello que se manifiesta en toda historia —la voluntad de vivir y lo que ésta conlleva en sí misma y, por

ende, las ideas implícitas en toda historia— sí constituye la auténtica apariencia de la voluntad, es decir, el verdadero mundo: esto es la voluntad conocida, la voluntad para el sujeto del conocer. Para el sujeto, en tanto permanezca atrapado en el principio de razón suficiente, se manifiesta como historia, sucesos en el tiempo: qué *aspecto* tengan éstos según la proporción de sus elementos entre sí y cómo se hallen encadenados es algo que a las ideas que se manifiestan en ellos y a la voluntad que se manifiesta, a su vez, en las ideas, les resulta indiferente e insustancial, del mismo modo que a las nubes las figuras que forman, al arroyo el aspecto de su remolino, al fluido que se solidifica las formas de los árboles sobre el cristal de la ventana o del *arbor Dianae* en el vidrio. Es la *mâyâ*.

<Hay que distinguir, pues: 1) la propia voluntad de vivir; 2) la perfecta objetivación de ésta, que son las ideas; 3) la apariencia de estas ideas en la forma expresada mediante el principio de razón suficiente, esto es, el mundo real, la apariencia de Kant, la *mâyâ* de los indios.>

¹El mundo es la objetividad de la voluntad (de vivir). La apariencia más fuerte de la voluntad es el *impulso sexual*: éste es el *ἔρως* de los antiguos. Los antiguos poetas y filósofos, Hesíodo e incluso Parménides, afirmaron por ello de manera muy significativa que *ἔρως* es el Primero, el principio del mundo, el creador; esto mismo significa la *mâyâ* de los indios².

1. [HN I, 303 (1815).

2. [En un fragmento anterior de 1814 Schopenhauer asimila «la *mâyâ* de los Vedas» a aquella «fuerza interna» del mundo de los cuerpos que Giordano Bruno llama Dios (véase *infra*, pág. 83)].

<N.B. no del todo: *mâyâ* es más bien la objetividad del querer, es la *apariencia* de Kant, el conocimiento según el principio de razón suficiente. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4.>¹

²La *mâyâ* de los Vedas, la *ἀεὶ γιγνόμενον μὲν ὄν δὲ οὐδ' ὅποτε* de Platón³, la «apariencia» de Kant es uno y lo mismo: es este mundo en el que vivimos, somos nosotros mismos en tanto que pertenecemos a él. Esto todavía no ha sido reconocido.

«*Mâyâ*» es magia

⁴*Μαγεία* significa al mismo tiempo magia y religión de los parsis, de Zoroastro: de ahí se derivan *μαγέω* (encantar) y *μαγγανεύω* (engañar). Evidentemente, todo se deriva de *mâyâ*, el mundo de la apariencia, siendo la magia la inmediata dominadora de la voluntad sobre este mundo. La lengua zend está emparentada de cerca con el sánscrito. La *magia* es, pues, un concepto procedente de la religión hinduista y está fundado en la esencia de ésta; rastros de este concepto pueden ser verificados en las diversas lenguas.

6. Más allá de la ilusión

Un sueño destinado a desvanecerse

... resulta nulo para nosotros todo aquello que no rellena el espacio, que no es materia (por lo tanto, también las ideas platónicas, la eterna forma de las cosas).

Me parece que *Giordano Bruno* defiende este punto de vista: de ahí su celo contra las ideas platónicas, sus pruebas demostrativas hacia la infinitud del mundo corporal y los elogios que hace de él, a cuya fuerza interna (la *mâyâ* de los Vedas) denomina Dios.

Todo lo dicho hasta ahora muestra un lado de la conciencia, el que se halla atrapado en el entendimiento, en el mundo de los sentidos y de la razón, y lo refleja partiendo del objeto, según el modo que le resulte más apro-

1. [Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985a, 985b].

2. [HN I, 380 (1816)].

3. [«aquello que siempre está generándose pero no alcanza nunca la existencia» (Platón, *Timeo*, 27d)].

4. [HN IV, 1, 96 (1832)].

1. [HN I, 136-137 (1814)].

piado¹. Ahora bien, este lado será eliminado mediante la *conciencia mejor* (así como ésta mediante aquél). Con la entrada de la conciencia mejor desaparece todo aquel mundo como si fuese un ligero sueño matutino, como una ilusión óptica, e incluso nos preguntamos sobre su significado, sobre las ideas platónicas (las cuales expresan todo tiempo y todo espacio junto con su contenido), si sólo se trataba de las letras, de la materia agreste que las conforman. Incluso las ideas acaban desapareciendo en cuanto la conciencia se retira en el descanso eterno y en la beatitud inalterable, el sol espiritual de Platón (*República*, VII). Queda claro ahora que la, hasta hace un momento, eterna, imperturbable e infinita realidad de la materia era sólo algo relativo que dependía, por cierto, de que la conciencia hiciese acto de presencia como sujeto, el único para el cual existen los objetos. La conciencia demuestra ahora, sin embargo, que también puede manifestarse de otras formas diferentes al sujeto y en ello reside la libertad, la posibilidad misma de eliminar teóricamente el mundo.

Todas las formas son manifestaciones de la única voluntad

²... lo más fructífero e instructivo del conjunto de las ciencias naturales resulta, con diferencia, la autopsia —y,

1. Platón expone esta doble perspectiva en su *Sofista*, págs. 259-266 [242c-252d; tanto aquí como en otros lugares Schopenhauer hace referencia a la edición de Biponti en 12 volúmenes, a la cual remiten los números de página].
2. [HN I, 424-25 (1816)].

a decir verdad, la autopsia puramente contemplativa— de la configuración de las distintas naturalezas, en especial de las plantas y de los animales: de la contemplación de los animales en su estado natural y sin ser molestados, de la observación tanto de su conducta como de su forma, de este desciframiento de la auténtica *signatura rerum*, extrae el filósofo el reconocimiento de los múltiples grados y modos de manifestación de la voluntad, la cual es única y la misma en todos los seres y en todas partes pretende lo mismo: aquello que se objetiva como vida en tan variadas formas, las cuales representan las acomodaciones a las diferentes condiciones exteriores y se asemejan a las muchas variaciones de un mismo tema. Todas ellas manifiestan el mundo como representación en todas sus ideas: su esencia más profunda la reconoce el filósofo mediante el *sopatkit tatoumis*¹ que repite con cada una de ellas.

La voluntad es el Uno-Todo de los Vedas

²Que el primer conocimiento es aquel del mundo de la apariencia transmitido por el *principium individuationis*, y el otro es el de la esencia en sí, es³ lo que yo enseño, así como también Kant y los Vedas. Ciertamente este conocimiento presupone que el mismo ser puede estar al mis-

1. [Forma corrupta, en la *Oupnek'hat*, de la fórmula ritual «eso eres tú, Shvetaketu» (*tat tvam asi shvetaketu*)].

2. [HN III, 536 (1829)].

3. [En lugar de: (sg. la v.o.)] la sabiduría que redime. Para alcanzarla es necesario llegar a comprender

mo tiempo en lugares diferentes y en toda su totalidad, lo cual constituye desde el punto de vista empírico la más palpable imposibilidad y resulta absurdo; pero esta imposibilidad y esta absurdidad se basan precisamente en la forma de la apariencia que constituye el *principium individuationis* y resultan válidas a todos los efectos para la cosa en sí, para la voluntad de vivir¹. Ésta se halla presente de forma absoluta e indivisible en todo individuo, aun en el más insignificante, no resultando por ello menos completa que en todos los demás seres en su conjunto que son, fueron y serán.

Magia de la cosa en sí

²Afirmo que *la voluntad de vivir, como cosa en sí*, no está fraccionada, sino que se halla presente en todo ser individual de forma completa. Entonces, ¿puede la misma cosa estar al mismo tiempo en varios lugares? Sí, la cosa en sí puede hacerlo porque no se concibe en el espacio, el cual le resulta completamente ajeno y constituye sólo la forma de su apariencia. Imaginemos una sustancia que tuviese la propiedad de ocupar un lugar sin haber abandonado antes el que ya ocupaba (propiedad que en el mundo de la apariencia resulta imposible); dicha sustancia (aquí tomada como expresión figurativa) es la cosa en sí, la voluntad de vivir en sí que, en virtud de su absoluta

1. Τὸ μῶρον τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων [«Pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres» (1 Cor, 1, 25)].

2. [HN III, 518-519 (1828)].

fuente inagotable, se muestra íntegra e indivisible en cada apariencia, cuyo crecimiento no la hace aumentar y cuya disminución no la hace menguar.

¿Es Brahman la voluntad?

¹En su *Über Religion und Philosophie der Hindus*², vol. 2, págs. 83 y ss., Rhode ofrece una *historia de la creación de Brahman* según el *Bhâgavata-Purâna*, de la cual se infiere que es el dios *más pecaminoso* y abyecto de la *trimûrti* y que en realidad no es otra cosa que la *personificación* del impulso reproductor: procrea con toda su fuerza y, contra su voluntad, los primeros seres que ha generado, en virtud de la contemplación y de la castidad, se sustraen a su existencia, hasta que él vuelve a imponerse. Creo que el italiano *bramare* procede de Brahman: éste es la procreación (el más pecaminoso); Vishnu, más puro, representa la conservación (*nutrición*); Shiva, como la muerte que es, está emparentado con la redención de la vida, como su imagen.

¿Tiene Brahman alguna conexión con el italiano *bramare* (desear ansiosamente)? Entonces también la tiene Brahman, el ser primigenio del cual proceden los tres dioses: así, el origen y núcleo del mundo es el deseo ardiente, la voluntad vehemente. ¿No sería posible encontrar en sâncrito alguna raíz emparentada con *bramare*? ¿De qué otro lugar habría podido surgir este *bramare*?

1. [HN IV, 1, 125 (1832)].

2. [Véase *supra*, pág. 24, n. 4].

¹En su introducción al *Rig Veda* (texto en sánscrito y notas, Londres, 1854)², o también en su *On the Veda and the Zend Avesta* (que aparece como artículo en la nueva edición del *Hippolytus* de Bunsen³), dice Max Müller: «Brahma significa originalmente *fuerteza, voluntad, deseo* y el poder motor de la creación».

La palabra italiana *bramare*, ¿de dónde procede? (Esta cita es del *Times*.)

¿Es la voluntad Brahman?

⁴He denominado a la *cosa en sí*, la esencia interna del mundo, según aquello que nos es *conocido de él de una forma más certera*: la *voluntad*. La expresión que he elegido resulta, sin duda, subjetiva, ya que hace referencia al *sujeto del conocer*: sin embargo, dado que comunicamos *conocimiento*, dicha referencia constituye algo esencial. Resulta, así pues, infinitamente mejor que si la hu-

biese denominado, por ejemplo, *Brahman, Brahma*, alma del mundo o cualquier otra ocurrencia.

Brahman es espacio infinito y mundo limitado

¹Nos sentimos totalmente inclinados a pensar el *mundo en el espacio*—esto es, la gran constelación estelar que gira de forma circular— como algo limitado. El único inconveniente ligado a este modo de pensar es que el mundo, comparado con el espacio infinito que lo rodea, resulta infinitamente pequeño. Ahora bien, dicho inconveniente puede ser eliminado mediante una explicación que se manifiesta, ante todo, como mítica.

Según la *doctrina de los Vedas* sólo un cuarto de Brahman se ha encarnado en el mundo, mientras que las otras tres cuartas partes se hallan libres, como un Brahman dichoso. El representante visible de estas partes libres o —para expresarlo de modo más exacto— de la negación de la voluntad de vivir contra su afirmación, es el espacio infinito contra el limitado e infinitamente pequeño mundo (aun con toda su vertiginosa magnitud), en el cual se objetiva la afirmación.

Tal como es la voluntad, así es el mundo

²Es propio de las representaciones *budistas* que, cuando narran el paulatino deterioro de las generaciones huma-

1. [HN IV, II, 17-18 (1855)].

2. [*Rig-Veda-Samhita, the sacred hymns of the Brahmins*, al cuidado de F. M. Müller, Londres, 1849-1874].

3. [C. C. J. Bunsen, *Hippolytus and his age; or, the Doctrine and practice of the church of Rome under Commodus and Alexander Severus, and ancient and modern Christianity and divinity compared*, 4 vols., Londres, 1852. Véase al respecto la carta de fecha 28 de marzo de 1857 que Schopenhauer dirige a Bunsen, quien proyectaba hacerle una visita: «Le ruego que traiga consigo su *Hippolytus* inglés, que, como se me dice, contiene un ensayo de Max Müller acerca de los Vedas en el cual se hace derivar la palabra "Brahman" de "voluntad", "desco", etcétera. El italiano "bramare" me ha dado a menudo que pensar» (*Sämtliche Werke*, 13 vols., a cargo de P. Deussen, München, Piper, 1911-1942, vol. XV: *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, tomo II, págs. 562-563, n. 646)].

4. [HN IV, I, 143 (1833)].

1. [HN IV, I, 305-306 (1849)].

2. [HN IV, II, 11 (1853)].

nas, presenten el deterioro *físico* o las catástrofes en la naturaleza exterior como el efecto de los errores *morales* cometidos. De ahí que aún hoy en China las epidemias, malformaciones y cosas por el estilo sean contempladas como consecuencia de la decadencia moral del emperador. En todo ello se percibe como fundamento el pensamiento de que la naturaleza es la objetivación de la voluntad de vivir y resulta conforme a su condición moral. Lo he dicho en *El mundo...* (vol. I, pág. 397): «Tal como es la voluntad, así es el mundo»¹.

1. [W I, 438; trad. esp., pág. 611].

7. Contra el teísmo

Ya está bien del Creador...

¹Cuando intento imaginarme² delante de un individuo a quien le digo: «Creador mío, yo no era nada y tú me has engendrado, de tal forma que ahora existo y soy yo», añadiendo aún: «te estoy agradecido por esta buena obra» y, para finalizar³, «si no he sido como debía haber sido, ¡es culpa *mía!*», tengo que confesar que, gracias a los estudios filosóficos e indios, mi cabeza resulta del todo incapaz de soportar tales pensamientos.

¡Enviad misiones a *la India!* Un reportaje auténtico (*Asiatic Journal*, XXI, abril 1826, pág. 448) afirma que en toda la India (suponiendo que como tal se entiende sólo la

1. [HN III, 319 (1827)].

2. [*En lugar de:*] No puedo imaginarme ningún pensamiento tan absurdo e insensato como estar...

3. [*En lugar de:*] y, para colmo de insensatez, decir...

parte ocupada por los ingleses, en la cual viven 105 millones de habitantes) y tras una actividad misionera ya de años, viven tan sólo 300 conversos, es decir, sólo 3 por millón. En el artículo se reconoce incluso que los convertidos cristianos se distinguen por su extrema inmoralidad.

... y también de la palabra «Dios»

¹La palabra «Dios» me resulta, por tanto, desagradable, ya que siempre traslada hacia el exterior aquello que yace en el interior. Parece que entonces podría afirmarse que la diferencia entre el teísmo y el ateísmo es espacial. Pero sucede más bien así: «Dios» es esencialmente un objeto y no el sujeto; tan pronto como se pone a Dios, yo no soy nada.

Si se afirma la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, entonces también se puede afirmar la identidad entre el teísmo y el ateísmo. Ciertamente todos los contrarios resultan relativos y se puede, partiendo de uno, ascender a una perspectiva universal donde la contraposición cesa. Pero no se gana nada con ello.

Impiedad del teísmo

²Kant debería haberse dado cuenta, además, de que todos los pueblos de la Antigüedad, a excepción de los ju-

1. [HN III, 331 (1827)].

2. [HN II, 411-412 (1816-1818)].

díos, eran politeístas y no sabían nada de ningún *ens realissimum*; debería haber sabido también que el más antiguo entre todos los pueblos civilizados, los indios, cuya tierra es la cuna de la humanidad, tenían una concepción y una doctrina sobre el origen del mundo muy diferentes de aquellas que lo conciben como la obra y la propiedad de un creador y dominador o de un *ens realissimum*; y que no consideraban de ningún modo necesaria la perpetuación del individuo tras la muerte, sino que ello es contemplado como el destino de los pecadores. Habría podido incluso saber que en la península localizada más allá del Ganges y en Ceilán viven 40 millones de budistas que no sólo rechazan la suposición de un creador y dominador del mundo, sino que abominan de ella por impía (*Asiatic Researches*).

Si Kant hubiese sabido esto y reflexionado sobre ello, se habría guardado mucho de explicar determinados conceptos como manifestaciones de la razón; conceptos que sólo tienen cabida en la doctrina religiosa y en la filosofía dominada por ésta de una parte muy pequeña de los habitantes de la tierra.

Si Kant hubiese nacido en la India

¹Si uno se eleva hacia una perspectiva muy universal encontrará que el carácter principal de la *filosofía kantiana* es negativo y va dirigido contra las doctrinas fundamentales y erróneas de los pueblos europeos, las cuales debe-

1. [HN III, 329-330].

rían eliminarse para dejar espacio antes que nada a la verdad. En la *Crítica del juicio* no muestra por ejemplo –como habría podido hacerlo– que la finalidad de las cosas, esto es, la conformidad de las partes con el todo y de cada cosa con las otras, admitiría otras muchas y mejores explicaciones que el recurso a que un *Deus creator* las ha creado siguiendo unos conceptos preexistentes. A cambio se contenta con demostrar que dicha finalidad no autoriza a concluir que las cosas hayan debido ser creadas de aquella manera. El verdadero título para ambas críticas, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del juicio*, debería ser, por lo tanto, «Crítica del teísmo occidental». El propio Kant percibió la doctrina teísta como un error en el que incurre necesariamente la razón; error debido a los sólidos prejuicios inoculados en todo europeo antes de que haya comenzado siquiera a pensar.

Si Kant hubiese nacido en la India no habría tenido nunca la ocurrencia de escribir tal crítica de la razón y habría articulado los aspectos positivos de la misma de una forma completamente diferente. La crítica de la razón pura y la crítica del juicio tienen, en su forma actual, sólo un alcance local y un objetivo limitado.

Un pensamiento monstruoso y absurdo

¹Nada más adecuado para exponer lo monstruoso y el total absurdo del *teísmo* que la exposición del mismo –compuesta de contradicciones encubiertas e inspirada

1. [HN III, 617 (1829)].

en el Corán– que lleva a cabo Garcin de Tassy en su *Exposition de la foi musulmane*¹. No obstante, se adecua perfectamente al cristianismo y no dice nada más que lo que un cristiano diría del Dios padre, pues este concepto es común a todas las sectas judías y fuera de éstas no se encuentra en ninguna parte. Los cristianos evitan de buen grado, sin embargo, esta exposición explícita y huyen de ella refugiándose en el misticismo, en cuya oscuridad lo absurdo debe desaparecer sin necesidad de mostrar cómo de forma crítica.

El budismo no sabe de dioses...

²Los *dioses* anunciados por las diferentes religiones de la tierra son tanto en cantidad como en calidad muy distintos, divergentes y heterogéneos entre sí: su *código* –aquello que prohíben y mandan, que odian y castigan, o que aman y recompensan– resulta, por el contrario, único y el mismo en todas partes (salvo detalles insignificantes). La religión que carece de dioses, la budista, posee, no obstante, no sólo este código sino además de forma muy completa. De ello se deduce las grandes ventajas de tener un código y las grandes desventajas de tener dioses.

1. [J.-H. Garcin de Tassy, *Exposition de la foi musulmane...*, París, 1822 (nueva ed., París, 1828)].

2. [HN IV, I, 60 (1831)].

... ni de Dios

'Quizás todas las *religiones* (a excepción del budismo, que no conoce ningún dios, y del brahmanismo, que, al igual que aquél, ha hecho de la metempsicosis –la cual obedece a un orden moral en el mundo– el motivo moral) indiquen como motivo para practicar la *virtud* la *voluntad de un Dios*.

1. [HN III, 441-42 (1828)].

8. La vida: un camino equivocado

Lo dicen las antiguas religiones de Asia...

'En el mundo todo se rige por un impulso constante y una lucha ciega: ¡qué actividad, qué afán de las fuerzas del cuerpo y del espíritu! ¡Por todas partes guerra entre los pueblos, lucha y penuria! Millones de personas unificadas mediante alianzas artificiales como un pueblo aspiran al bien común de los suyos, mientras otros caen a miles sacrificados por lo mismo. La política lo mueve todo y constriñe a los individuos a derramar sudor y sangre. En periodos de paz se desarrollan la industria, el comercio, los inventos surgen, se surcan mares que engullen a miles de personas: todo bulle, unos pensando, otros actuando. ¿Y cuál es la última finalidad de todo? La conservación de individuos efímeros durante un

1. [HN III, 328-329 (1827)].

breve lapso de tiempo, a ser posible con una soportable ausencia de dolores, y la reproducción de la especie y de su actividad. Y aun así, ¡qué pocas veces se alcanza realmente esta finalidad!

Cada individuo, considerado en sí mismo, es una concreción sin rumbo sometida a mil necesidades, la mayoría de ellas tan urgentes que apenas puede pasar un día sin satisfacerlas, y precisamente a satisfacerlas van dirigidas todas las fuerzas de su increíblemente complicado organismo y de su habilidosa e incansable mente activa: desde los pólipos hasta el ser humano, cuanto más complejo es el organismo, mayores son sus necesidades y más difícil resulta el complacerlas, y mayores son también sus esfuerzos y dolores indecibles. Pero no así la recompensa, que consiste en la propia existencia, la cual arrebatada toda finalidad última y no sabe por qué está ahí, como atestigua el aburrimiento. Uno tiene que estar ciego para no ver que toda vida y existencia son una aberración, un camino equivocado que debemos desandar, tal y como enseñan las antiguas religiones de Asia. La *sabiduría* consiste en darse cuenta de que los beneficios no cubren los gastos y, por lo tanto, en echar el cierre al negocio. Dicho negocio no es el individuo, sino la voluntad de vivir.

Mientras tanto, la voluntad de vivir, como ya hemos dicho, se afirma a sí misma en su propia apariencia y, oponiéndose a los placeres de la vida, echa sobre su espalda la carga de ésta sobrellevando los costes de este gran drama.

Sin embargo, puesto que vemos que la relación entre el trabajo y el beneficio obtenido de él es tan desproporcionada y que dicha desproporción resulta ser propia-

mente la razón de que todo en la vida sea dolor, debemos admitir que *la voluntad de vivir es una locura*.

Pero ¿cómo podría ser de otra forma si la suprema sabiduría consiste en *la renuncia y en la negación* de esta voluntad?

... y lo digo también yo

‘Si, como he dicho, toda *vida humana*, contemplada en su totalidad, muestra las características de un drama y vemos que, como regla general, no es más que una serie de esperanzas truncadas, proyectos fallidos y errores reconocidos demasiado tarde, entonces se puede afirmar de ella la verdad de este amargo verso:

*Till grief and old age hand in hand
Lead him to death, and make him understand,
After a course so painfull and so long,
That all his life he has been in the wrong*².

Todo ello se ajusta completamente a mi concepción del mundo, la cual considera la propia existencia como

1. [HN III, 530 (1828)].

2. [Recte: «Then old age and experience hand in hand, / Lead him to death, and make him understand, / After a search so painful and so long, / That all his life he has been in the wrong»: «Entonces de la mano la edad y la experiencia / lo llevan a la muerte y le hacen comprender, / tras tan larga y dolorosa búsqueda, / que toda su existencia ha vivido en el error» (últimos versos de un poema titulado «A Satyr against Mankind» compuesto en época de Carlos I y atribuido primero a Buckingham, luego a Rochester, y recogido en S. Johnson, *English Poets*, 1779, vol. x, págs. 318-326, vv. 25-28)].

algo que sería mejor que nunca se hubiese dado, como una especie de aberración cuyo conocimiento debe devolvernos al sendero correcto. El ser humano, ὁ ἄνθρωπος, en general *is in the wrong* en tanto que existe y es ser humano, y consecuentemente cada individuo en particular, ὁ τις ἄνθρωπος, contemplando su vida, se encuentra siempre *in the wrong*: percibir esto *en general*, en toda vida humana, es su salvación, pero para ello debe comenzar por reconocerlo *en su caso concreto*, esto es, en su vida individual, pues *quidquid valet de genere, valet et de specie*¹.

«All life is a cheat»

²Todo en la vida muestra que la felicidad terrenal se halla destinada con total seguridad a ser turbada y a ser destruida. Las razones para ello yacen de forma profunda en la esencia de las cosas. Pues la vida de la mayoría de los seres humanos transcurre de un modo penoso y breve. En comparación, aquellos que son felices y alcanzan una larga vida constituyen la inevitable excepción.

*All life is a cheat, it's mere disappointment throughout*³. La vida entera es un engaño: nos embauca tanto en las grandes cosas como en las pequeñas; si nos promete algo, o no lo cumple o si lo hace es sólo para mostrarnos que aquello que deseábamos carece de valor. Si nos da

algo, nos lo arrebató. Tiempo y espacio son las formas supremas del engaño y de la ilusión. Todo esto resulta necesario para el *verdadero* objetivo de la vida, que no es, sin embargo, el ser feliz.

¹*La vida* –con sus pequeñas, grandes y aún más grandes adversidades, las cuales nos alcanzan cada hora, día, semana y año, con sus siempre vanas esperanzas y sus eventualidades que desbaratan toda previsión– porta en sí por doquier y de modo manifiesto la impronta de algo que nos quita el gusto, de una aberración que debemos desandar. Resulta difícil de comprender cómo se ha podido dejar pasar por alto esta impronta y cómo se nos ha podido convencer de que la vida estaba hecha para ser disfrutada de forma generosa y de que el ser humano podía ser feliz.

No conozco en la práctica ninguna verdad que resulte más exacta y más influyente sobre nuestro estado de ánimo que la que aquí formulo y la que viene a continuación:

²Precisamente porque el genio hace infeliz a quien lo posee (*qui auget scientiam, auget dolorem*³), el δεύτερος πλοῦς lo conduce a su redención. Pues cuanto más se sufre, más se aproxima uno al auténtico propósito de la vida; y cuanto más feliz se vive, más se atrasa el alcanzar dicho propósito.

1. [«Lo que vale para el género, vale también para la especie»].

2. [HN III, 547 (1829)].

3. [«La vida entera es un engaño, nada más que constante decepción»].

1. Válido también para el orden de la salvación.

2. [HN III, 551-552 (1829)].

3. [«Quien aumenta el saber, aumenta el dolor»; *recte*: «*Qui addit scientiam addat et laborem*» (Eclesiastés, I, 18, *Vulgata*)].

Bonum tunc habebis tuum, quum intelliges, infelicissimos esse felices (Séneca: *Epistolae*, 124, *in fine*¹).

*Denn es heisst dort an einem Orte:
«Media vita sumus in morte».*

(*Der arme Heinrich*, H. v. der Aue)²

El error de vivir

¹La consideración imparcial y objetiva de toda vida, en especial de la nuestra, nos permitirá reconocer que no está contemplado que seamos felices en esta vida, sino que seamos infelices. Mediante interminables obstáculos, adversidades, accidentes y penurias, la vida configura sin excepción alguna el carácter de algo que debe echar a perder nuestro apetito, ayudándonos de este modo a renunciar al error en que consiste el existir.

1. [«Estarás en posesión de tu bien en el momento en que comprendas que los hombres considerados felices son los más desgraciados» (Séneca, *Epístolas a Lucilio*, XX, 124, 24; trad. de Ismael Roca Meliá en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1989); así en las ediciones más antiguas, por ejemplo ed. Francofurti ad Moenum, 1808, vol. I, tomo II, pág. 391. El hecho de que sólo C. R. Rickert, ed. Leipzig, 1842, I, 737, estableciera como original el texto *Tunc habebis tuum...* indujo a Deussen, a falta de verificación de fuentes, a considerar que Schopenhauer había integrado *bonum* a partir de lo que precedía)].

2. [«Pues en un lugar se dice: “*Media vita sumus in morte*”» (Hartmann von Aue, *Der arme Heinrich*, Berlín, 1815)].

3. [HN III, 518 (1828)].

9. La muerte: nada que haya que temer

La muerte es sólo apariencia

¹Para la *voluntad de vivir* la vida es siempre algo cierto, pues ésta no es otra cosa que aquella voluntad, o mejor dicho, *su espejo*. Aquella voluntad no tiene que temer para nada a la *muerte*, ya que ésta pertenece a la vida; en el polo opuesto a la muerte se halla la *procreación* y en el intervalo entre ambos polos está la vida. De ahí que quien quiere la vida, quiere también la muerte. Por esto situaban los indios junto a la muerte el *linga*, el atributo de Shiva, quien garantiza que la muerte, así como todo lo perteneciente a la vida, consiste sólo en apariencia. Sólo el individuo puede morir: la vida no puede morir. La vo-

1. [HN I, 166 (1814)].

luntad de vivir alcanza su máxima expresión en el placer sexual y en la procreación, que le aseguran así a la voluntad de vivir la continuidad de la vida. Mediante el placer sexual y la procreación la voluntad de vivir se traspasa a la vida. Transformándose en la vida se convierte en objeto, esto es, la refleja.

Un continuo procrear, un continuo morir

¹Morir y procrear son correlatos inseparables, las dos caras de una sola cosa, de la vida, es decir, de la conservación de la forma y del abandono de la materia. De ahí que el *linga* sea el atributo de *Shiva*. Así como nuestra vida, en tanto proceso de nutrición que procura una continua procreación, supone una renovación de esta forma, así también el constante morir supone un desprenderse de la materia². Comoquiera que la primera cara se expresa en su máximo grado mediante la procreación (cuya voluptuosidad consiste, así pues, en el placer del sentimiento de la vida elevado a su máxima potencia), del mismo modo la otra cara se expresa en su máxima potencia en el hecho de morir. Al igual que mediante el proceso de nutrición nos desprendemos mil veces de nuestro cuerpo y nos hacemos con uno nuevo —sintiéndonos con ello totalmente satisfechos de haber conservado la forma sin preocuparnos por la materia desechada—, también así debemos comportarnos cuando

1. [HN I, 317 (1815)].

2. Véase Platón, *El banquete*, pág. 240 [207d].

sucede de golpe lo mismo en su máxima potencia, arrebatándonos de forma multiplicada aquello que, hasta ahora, sólo nos había sido arrebatado diariamente y en pequeñas porciones. Resulta tan necio pretender la perpetuidad del individuo como pretender la perpetuidad de la materia del cuerpo, toda vez que ya ha sido sustituida por otra mediante el proceso de nutrición. Resulta tan necio embalsamar cadáveres, como conservar cuidadosamente sus excrementos. Resulta necio espantarse ante la vista de aquello que se nos presenta en una forma total, cuando es algo que experimentamos diariamente aunque en pequeñas dosis, soportándolo con indiferencia.

«Natura non contristatur»

¹<Quien ha conocido la esencia del mundo ve en la muerte la vida, pero también ve la vida en la muerte: ambas son solamente las diferentes aunque inseparables caras de la objetivación de la voluntad.>

Un antiguo sarcófago (como los dos que se exponen en la sala de antigüedades de Dresde, en los cuales se ven representadas bacanales, grupos que danzan y que son especialmente voluptuosos, incluso un sátiro inseminando a una cabra: una representación en la que la finalidad del artista ha sido plasmar de modo general el impulso más poderoso de la vida) y un *féretro cristiano, negro en señal de luto y con el crucifijo encima*, conforman una

1. [HN I, 335-337 (1815)].

contraposición de lo más significativa. Ambos pretenden ofrecer consuelo ante la muerte en una forma completamente opuesta y ambos tienen razón. El sarcófago remite la muerte del individuo a la infinitamente inmortal vida de la naturaleza y en esta remisión se hace evidente la indicación de que la naturaleza entera es la apariencia y el cumplimiento de la voluntad de vivir: la forma de esta apariencia es el tiempo y el espacio y, a través de éstos, la individuación, de ahí que el individuo deba morir. Pero a la voluntad de vivir, de cuya apariencia el individuo es, en cierto modo, sólo una muestra particular, esto no le puede afectar, de igual modo que a la naturaleza como totalidad no le afecta la muerte de un individuo, pues a ésta (la naturaleza) le quedará siempre la especie, a cuya conservación se aplica seriamente, mientras que siempre está dispuesta, por el contrario, a dejar caer al individuo, pues éste no tiene, ni puede tener, valor para ella, desde el momento en que su reino se compone de tiempo infinito, espacio infinito y un número infinito de posibles individuos. La naturaleza se expresa, pues, mediante su llamativa e insistente preocupación por la especie (a través del enorme excedente de semilla y del poder del impulso sexual), mientras que muestra una total despreocupación por los individuos (quienes, a través de los más insignificantes accidentes, se hallan expuestos de mil formas a la muerte, a la que están, de todas formas, destinados), y muestra una gran sabiduría al considerar que sólo las ideas existen realmente, no las cosas particulares. Puesto que el ser humano es la naturaleza misma –y a decir verdad, en su grado supremo de conciencia– y puesto que la naturaleza consiste sólo en la vo-

luntad de vivir junto con su apariencia, corresponde al ser humano, en tanto que consiste en esta voluntad (o naturaleza), el consolarse ante la propia muerte o la de sus amigos lanzando una mirada retrospectiva hacia la inmortal vida de la naturaleza, que es él mismo como voluntad de vivir objetivada. De ahí que esas representaciones en los sarcófagos que muestran la más plena e impetuosa de las vidas sean extremadamente correctas y significativas, del mismo modo que lo es el *linga*¹. Esos sarcófagos enuncian: «*Natura non contristatur*»².

Pero así como la muerte resulta algo esencial para la vida, también resulta ser la parte aflictiva de ésta, la parte donde se expresa en su mayor dimensión la interna nulidad de la voluntad de vivir, la identidad de la vida y el sufrimiento. Considerado el asunto de esta forma, existe sólo un consuelo ante la muerte y es éste: al igual que la apariencia de la voluntad de vivir debe tener un fin, así también esta voluntad puede tener un fin libre, pues una vez finalizada –es decir, reconvertida– la muerte deja de suponer un dolor, puesto que ya no existe ninguna voluntad de vivir. Esta forma de considerarlo es la tendencia cristiana, indicada a través del crucifijo: Jesús es la apariencia de la voluntad de vivir en su total reconversión y anulación de esta voluntad: es Dios en forma humana, con un cuerpo aparente que dio a luz una virgen. En este sentido, el cristianismo tie-

1. También Platón ha hecho referencia a esto (*El banquete*, págs. 239-242 [207d]) cuando afirma sobre la inmortalidad de los seres mortales a través de la continuación de la *species* lo siguiente: el deseo de dicha inmortalidad se representa mediante el impulso sexual.

2. [«La naturaleza no se aflige»].

ne razón frente al paganismo, ofreciendo una perspectiva superior. Si, por el contrario, se considera la doctrina cristiana desde el punto de vista de la perpetuación del individuo y de la alusión a ésta en las celebraciones funerarias, el paganismo, que hace referencia a la infinita perpetuación de la naturaleza, resulta infinitamente más verdadero y sabio.

<Ambas visiones opuestas sobre la muerte y los modos de inmortalidad han podido articularse en Europa sólo en dos periodos y naciones muy diferentes entre sí. Los indios unificaron, sin embargo, ambas visiones en tanto que enseñaban la liberación de la vida como el bien supremo al mismo tiempo que veneraban el *linga*.>

Así como el paganismo indica la identidad de cada ser humano con toda la naturaleza, así también indica el cristianismo la identidad de cualquier ser humano con Jesús el redentor.

El significado profundo de la «trimûrti»

¹La *voluntad de vivir* se manifiesta asimismo en igual medida en el deseo de muerte, cuya expresión es el *suicidio*, mediante el cual queda negada y anulada no la vida misma, sino solamente su apariencia actual, no la especie, sino el individuo, y en el cual se da la certeza interior (que sustenta esta acción) de que a la voluntad de vivir, a la cual no le puede faltar su apariencia, nada le importa la muerte del individuo suicida, pues sabe que conti-

1. [HN I, 405 (1816)].

núa viva en incontables individuos. Yo digo que en el acto del suicidio (*Shiva*) aparece la voluntad de vivir tanto como en el bienestar de la propia conservación de la vida (*Visnu*) y como en la voluptuosidad de la procreación (*Brahma*). Éste es el significado profundo de la *unidad de la trimûrti*, la cual somos cada uno de nosotros, que nos asomamos a ella ya como a una, ya como a otra, de las tres cabezas que la componen. Como también lo es el hecho de que precisamente *Shiva* tenga como atributo el *linga*.

¹Que precisamente *Shiva* tenga como atributo el *linga* resulta una imagen infinitamente acertada y profunda, pues la aniquilación del individuo y la conservación de la especie son correlatos necesariamente. La muerte hace necesaria la reproducción y si ésta no existiese tampoco existiría aquélla².

Mientras sigáis deseándolo, ¡volveréis a nacer!

³Salvación verdadera, redención de la vida son impensables sin esta total anulación de la voluntad: todos aquellos en los cuales vive todavía esta voluntad pertenecen del mismo modo a la vida, cuya apariencia es este mundo miserable; el mito indio así lo expresa cuando afirma que

1. [HN I, 409 (1816)].

2. La *doctrina de los cuatro temperamentos* fue expuesta por primera vez por *Galeno* y otros le siguieron después. Yo la he llevado a un marco mucho más antiguo, exponiéndola claramente.

3. [HN I, 470 (1817)].

«volverán a nacer». La gran diferencia ética de los caracteres tiene, sin embargo, el significado de que el malvado se halla infinitamente lejos de alcanzar el verdadero conocimiento y la anulación de la voluntad, y se halla, por tanto, expuesto *indefectiblemente* a todos los tormentos *posibles* de la vida, en tanto que también el ocasional estado de felicidad de su persona se basa sólo en el *principio individuationis*, espacio y tiempo, que afecta sólo a la apariencia, para decirlo brevemente, a *māyā*, no a la cosa en sí. Los indios lo expresan de una forma mítica mediante la reencarnación, a través de millones de años, en los seres más infelices

Quien no vuelve a nacer está salvado

¹En el Antiguo Testamento la virtud recibe como recompensa una larga vida en la tierra (por ejemplo, Deuteronomio, 5, 16 y 33); en los Vedas la recompensa es, por el contrario, no volver a nacer.

Dentro de la naturaleza no hay salvación

²Todo el mundo desea alcanzar la beatitud, llegar al reino de los cielos, pero no utilizando sus propios pies, sino dejándose llevar hacia allí por el curso de la naturaleza. Esto, sin embargo, es imposible. La natu-

raleza es la sombra de nuestra voluntad: no nos permite ciertamente caer ni arruinarnos, pero no nos puede llevar a ningún sitio que no esté en la propia naturaleza. Y hasta qué punto resulta triste ser una parte de la naturaleza puede experimentarlo cada uno en su propia vida¹.

Dogma no, más bien mito para uso práctico

²Una *transmigración de las almas* presentada como dogma sería un falso *dogma*, digamos una confusión de la *apariencia* con la *cosa en sí*. Puesto que el individuo es sólo apariencia, está en el mundo como representación, y como se halla sometido a las leyes de ésta, tiene consecuentemente principio y fin. Pero lo que permanece libre de este principio y de este fin no es el individuo, sino la voluntad: ésta es, no obstante, la cosa en sí, y como tal no se halla sometida a las leyes de la apariencia. Se sitúa, por ello, fuera del tiempo y para ella no existe ni *el antes* ni *el después* ni la individualidad.

Sin embargo, la transmigración de las almas presentada *como mito*, como imagen de la verdad, del conocimiento acomodado al principio de razón suficiente, resulta excelente: es sumamente práctica como principio regulador de las acciones, de cuyo significado tal mito

1. [HN IV, 1, 310 (1851)].

2. [HN III, 126 (1821)].

1. Véase *Sāṅkhya Kārikā* de Wilson, pág. 154 [Īśvara Krishna, *The Sāṅkhya Kārikā*, trad. al inglés desde el sánscrito de H. T. Colebrooke, a cargo de H. H. Wilson, Oxford-Londres, 1837].

2. [HN I, 440-441 (1817)].

es espejo. Es muy parecido al mito de la entrada del individuo, a través de la muerte, en otro mundo completamente diferente en el cual encuentra la recompensa a sus actos mediante un juez justo; dicho mito fue presentado por Kant como el único adecuado para la explicación del significado moral de las acciones y como principio regulador de las mismas, denominándolo *fe racional práctica*, en tanto que, como mito, lo negaba y refutaba. El mito indio posee, no obstante, muchas ventajas sobre éste: en parte porque se ajusta más estrictamente a la verdad y en parte porque es menos trascendente, en la medida en que no alberga ningún elemento que no esté presente en este mundo real de la experiencia, sino que más bien todos sus conceptos pueden ser contrastados con las intuiciones provenientes de este mundo, en tanto que los tormentos que amenazan al vicioso se pueden ver ya en esta vida: por ejemplo, asegurándole que migrará al cuerpo de un *paria* o de un leproso, de un cocodrilo, etc., y que le aguardan múltiples renacimientos en este mundo lleno de sufrimientos. A la virtud, en cambio, sólo puede indicarle su recompensa de un modo negativo: *non adsumes iterum existentiam apparentem*¹, como se afirma tan frecuentemente en los Vedas. O, según la doctrina de Buda: tienes que tener *nirvāna*, es decir, un estado en el que no existen estas cuatro cosas: pesar, vejez, enfermedad y muerte.

1. [«No recorrerás una existencia aparente»].

El volver a nacer de los indios es un esquema para obrar

¹Kant ha propuesto como subrogado provisional su *postulado de la razón práctica* y su *teología moral*, la cual –sin pretensión alguna de validez objetiva para el saber o para la razón teórica– debía gozar de total validez en relación con el actuar o la razón práctica, así como con la fe desprovista del saber derivada de ésta. Con esto seguramente no quiso decir nada más o no quiso sobrentender otra cosa que la suposición de un Dios justo que imparte justicia tras la muerte, constituyendo de este modo un *esquema* útil y suficiente para la interpretación de la significación emotiva y ética del obrar y para la conducción de este obrar mismo. En cierto modo como una alegoría de la verdad, y desde esta perspectiva –a la cual remite en última instancia–, tal suposición puede ocupar el lugar de la verdad, pero ciertamente se halla muy alejada de ella desde el punto de vista tanto teórico como objetivo².

Si no hay creador, entonces somos inmortales

³Al igual que el dogma de un *Dios creador* resulta incompatible con el de la *libertad* del ser humano que, como

1. [HN III, 454 (1828)].

2. En la mitología india volvemos a nacer en la forma de aquel que se ve afectado por nuestro trato, sufriendo el mismo daño que le hemos provocado en esta vida. Este mito es también un esquema de ese tipo y de la misma tendencia, pero su valor es muy superior.

3. [HN III, 114-115 (1821)].

tal, debe situarse en el *esse*, resulta antagónico asimismo con la doctrina de la *inmortalidad*, por lo cual los artífices del Dios creador, los judíos, no contemplaban ninguna vida después de la muerte, lo que se trata más bien de un elemento ajeno proveniente de la India, de Egipto o de los misterios griegos, introducido en la tosca y bárbara fe judía cuando ésta acometió su reforma, un elemento que no encaja en absoluto con ella y cuya reforma se debió quizá a Jesucristo. Me cuesta tanto imaginarme que tras la muerte me convertiré en la pura nada, como que fui creado a partir de la nada absoluta: ambos pensamientos están estrechamente enlazados, son realmente uno y se alzan y caen conjuntamente; de ahí que nuestra convicción interior de que no seremos aniquilados tras la muerte esté ligada a la convicción de nuestra inmortalidad y nuestro origen, en virtud de los cuales la esencia del mundo somos nosotros mismos y, por lo tanto, no tenemos ni principio ni fin. Una persona razonable puede también considerarse inmortal, pero sólo en tanto se piense a sí misma como algo eterno, es decir, atemporal o, al menos, carente de un inicio en el tiempo.

Sin embargo, si me considero como algo creado a partir de la nada y como la obra mal acabada de otro, entonces debo temer naturalmente volver a la nada, ya que todas las cosas retornan al lugar de donde surgieron. Pues resulta de veras monstruoso pensar que Dios haya dejado transcurrir una eternidad antes de crear algo (por ejemplo, a mí) y que después consienta en mantener una eternidad con la cual y a *parte post* será recompensado o castigado aquel que se haya o no se haya ajustado a sus deseos. En esto consiste el conflicto entre el teísmo y la

libertad. Dios castiga su obra mal acabada porque ésta resultó no ser aquello que él quería que fuese, de igual modo que el niño golpea a la silla con la que acaba de tropezar.

Cuando nuestros teólogos y «filósofos de la religión» hablan siempre sobre «Dios y la inmortalidad» como dos pensamientos y dos cosas correspondientes entre sí que se ajustan perfectamente la una a la otra, lo hacen por pura costumbre y debido a la falta de reflexión, pues tanto la inmortalidad como la libertad de la voluntad apenas pueden avenirse con aquel tosco, burdo y aborrecible dogma judío.

Sólo lo que procede de la nada regresa a la nada

'Lo que puede nacer de la nada puede también retornar a la nada. Por eso todos los filosofemas y dogmas de los antiguos –quienes aceptan la existencia de una materia eterna y que, casi en su mayoría, aceptan también un alma del mundo eterna, de la cual las almas individuales serían las partes– se muestran infinitamente más propicios a la doctrina de la *inmortalidad* que el judaísmo o el cristianismo, los cuales hacen surgir la materia y el alma de la *nada*².

1. [HN III, 132-133 (1822)].

2. [Al margen:] Esto permitiría un pasaje hacia la inmortalidad de la materia.

Un cristianismo de corazón indio

Quien afirma que el ser humano ha sido creado de la nada, afirma también que la muerte supone su fin absoluto. En este sentido el Antiguo Testamento es totalmente consecuente, pues ninguna doctrina de la inmortalidad se compadece con una creación a partir de la nada. El cristianismo tiene esta doctrina, sin embargo, al ser un reflejo de la sabiduría india salido de las ruinas de Egipto, pues tal sabiduría tiene tan poco en común con el tronco judío en el cual se halla injertada como los campanarios con el Panteón; o bien:

*ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne.*

(Horacio: *Ars poetica*¹)

Y esta inmortalidad *a parte post* junto con una nada absoluta *a parte ante* es un monstruo de calibre similar a

*Krötenbauch und Muckenfuss
Und Flügelchen dem Wichtchen*².

Con relación a la inmortalidad después de la muerte las religiones hindú y budista presuponen, por el contrario, y

1. [«como mujer hermosa por arriba rematada feamente en oscuro pez» (Horacio, *Arte poética*, 3-4)].

2. [Recte: «*Spinnenfuss und Krötenbauch / Und Flügelchen dem Wichtchen*»: «¡Patas de araña, vientre de sapo y pequeñas alas a ese pigmeo!» (Goethe, *Fausto*, vv. 4259-4260; trad. esp. de José Roviralta Borrell, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pág. 199)].

de forma consecuente, una existencia previa al nacimiento, y es para expiar la culpa contraída en dicha existencia por lo que vivimos esta vida ahora. La inmortalidad tras la muerte y la existencia previa se adecuan perfectamente la una con la otra, al igual que en el judaísmo la creación a partir de la nada lo hace con la muerte absoluta. Siempre es una cosa desagradable cuando no se es original y no se crea nada nuevo, y esto le sucede también al cristianismo.

En el artículo de Colebrook «On the Philosophy of the Hindus», publicado en *Transactions of the Asiatic London Society*, vol. I, pág. 577, se dice: «La objeción que contra el sistema de los Bhâgavatas, sólo parcialmente herético, formula principalmente Vyâsa, es que si el alma fuera una creación, y consecuentemente tuviera un comienzo, no sería eterna»¹.

El buen sentido sano no teme a la muerte...

²Al margen de todas las metafísicas, un buen sentido sano, no arruinado por ninguna locura ni superstición, debe percibir lo siguiente: si mato a un animal, ya sea un perro, un pájaro, una rana, incluso un insecto, es impen-sable que esta criatura, o más bien esta energía interior en virtud de la cual se manifestaba con esa apariencia maravillosa apenas un momento antes, se vea reducida a la *nada* mediante mi acción malvada y frívola.

1. (Véase § 242, sobre *deitty*) [HN III, 621-622 (1829). Véase *supra*, págs. 59-61].

2. [HN III, 436-437 (1828)].

Por otra parte, millones de animales que en una infinita variedad y con plena energía y aplicación entran a cada momento en la existencia no pueden haber sido *nada* antes del acto de su procreación y, partiendo de la *nada*, alcanzar un inicio absoluto en su existencia.

Y si contemplo cómo uno de ellos desaparece de mi vista sin saber adónde va y cómo otro aparece sin saber nunca de dónde proviene, teniendo ambos la misma forma y naturaleza, aunque no la misma materia, materia que está en continua transformación a lo largo de su existencia, entonces hay que suponer que el que desaparece y el que viene a ocupar su lugar son una y la misma cosa, la cual ha sufrido sólo una pequeña modificación o renovación de su naturaleza, y que, por consiguiente, la muerte significa para la especie lo mismo que el sueño para el individuo. Esta hipótesis resulta tan evidente que es imposible no reparar en ella, a no ser que se la rechace intencionadamente o que en la juventud se haya sido educado en un terror supersticioso (transmitido por las patrañas de los curas) hacia ella.

La hipótesis contraria supone, sin embargo, que el nacimiento de un animal se debe a la gestación a partir de la nada y que su muerte significa su aniquilación absoluta, con el añadido de que el ser humano, el cual ha surgido también de la nada, tiene asegurada, no obstante, su perpetuación individual manteniendo su conciencia, mientras que el perro y el mono son aniquilados mediante la muerte. Esta teoría mueve a indignación al buen sentido, que no puede sino encontrarla absurda.

... igual que no la temen ni hindúes ni budistas

Si aquello que hace de la *muerte* algo horrible fuese la representación de *no ser nada*, entonces deberíamos recordar con horror aquel tiempo en que todavía no éramos nada. Resulta ciertamente irrefutable que este no-ser tras la muerte no es algo diferente del no-ser anterior a la vida y, por consiguiente, no puede ser digno de mayor lamento. No existe una pregunta más natural que ésta: una eternidad —es decir, un tiempo infinito— ya transcurrió antes de mi nacimiento y ¿qué fui yo durante todo ese tiempo? La respuesta verdadera es ésta: yo siempre fui yo, fui todos aquellos que durante ese tiempo dijeron «yo»; todos ellos eran, pues, yo. Si no queremos dar por buena esta respuesta y suponemos que no he sido nada, entonces puedo consolarme si considero el tiempo infinito tras la muerte, en el que ya no existiré, a la luz del tiempo infinito antes de nacer, en el que tampoco existía; pues la eternidad *a parte post*, sin mí, no puede resultar menos terrible que la eternidad *a parte ante*, también sin mí, ya que ambas no se diferencian en nada, salvo en el intervalo de un efímero sueño de vida. Todas las pruebas para la perpetuación tras la muerte pueden ser aplicadas también con éxito *in partem ante* y mediante ellas demostrar la previa existencia antes de la vida, tal y como asumen, de un modo muy consecuente, hindúes y budistas. Sólo la idealidad del tiempo desvela todos estos enigmas². Aquello

1. [HN III, 592-593 (1829)].

2. Ver también *In-folio*, párrs. 84 y 112 [HN III, 114-115 (1821) y 132-133 (1822)]. Véase *supra*, págs. 113-115].

que genera el *horror mortis* no es, sin embargo, una idea o un pensamiento, sino el impulso ciego, la voluntad de vivir, que es la esencia de nuestro ser.

Ningún tiempo puede infligirnos daño

¹El gran misterio de nuestro *ser y no ser*, para cuya dilucidación se han ideado la inmortalidad del alma y la transmigración de las almas, se funda en la contraposición de tiempo y eternidad; o también en que aquello que objetivamente es una serie temporal infinita, subjetivamente no es más que un punto, un presente indivisible siempre actualizado. ¿Pero quién comprende esto?

Si alguna vez hubiésemos podido *no ser*, entonces *no* seríamos nada ahora. La prueba más segura de nuestra inmortalidad es que somos algo en este momento. Pues demuestra que ningún tiempo puede infligirnos daño, puesto que ya ha transcurrido uno infinito.

Es algo impensable del todo que aquello que una vez, en un instante, *ha sido* con toda la fuerza de la realidad, después deba *no ser* ya para la eternidad: la contradicción es demasiado grande. En esto se basa la doctrina de la restauración de todas las cosas propia de los cristianos, la doctrina hindú de la reiterativa creación del mundo a través de Brahman y los dogmas similares de Platón y de otros filósofos.

1. [HN III, 643 (1829)].

Metempsicosis y palingenesia

¹Del *Manual* de Spence Hardy, también de Sangermano y de Buchanan (*Asiatic Researches*, vol VI)², se infiere que en el *budismo* se dan, en relación con *la perpetuación tras la muerte*, una doctrina exotérica y una esotérica: la primera consiste en la *metempsicosis*, como en el brahmanismo; la segunda se trata, sin embargo, de una más difícilmente comprensible *palingenesia*, la cual coincide en gran medida con mi doctrina de la constitución metafísica de la voluntad, teniendo en cuenta la mera naturaleza física y, por tanto, el carácter efímero del intelecto. La *παλιγγενεσία* aparece ya en el Nuevo Testamento.³

La muerte desgarra el velo de la existencia individual

⁴La doctrina de la *metempsicosis* se aleja de la verdad sólo en que pospone en el futuro aquello que ya existe ahora: deja vivir mi propia interioridad, tras mi muerte, en otros seres, mientras que para la verdad eso está sucediendo ya en este momento, sólo que no me he dado cuenta hasta que la muerte ha eliminado el engaño que me impedía ser consciente de ello: así como la imagen

1. [Página inédita transcrita del manuscrito original *Senilia* (1855)].

2. [R. S. Hardy, *A Manual of Buddhism*, Londres, 1853; V. Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, Roma, 1833; F. Buchanan, «On the Religion of the Burmas», en *Asiatic Researches*, vol. VI, 1801].

3. [Anotado al margen:] La muerte es contemplada, sin embargo, como una condena de nuestra existencia.

4. [HN III, 413 (1828)].

que arroja una *lanterna magica* en la pared no resulta visible hasta que no se apaga la luz que ilumina una habitación, también estaba ahí desde siempre –para expresarlo con una metáfora más noble– el incontable ejército de estrellas luciendo sobre nuestras cabezas, pero para nosotros sólo resultan visibles cuando el sol se ha puesto. Del mismo modo se asemeja mi existencia individual a la de aquella luz que ilumina todo, pero que, en el fondo, es considerada sólo un impedimento que se interpone entre mí y el conocimiento de mi existencia en los otros, más bien en todos los seres. Y puesto que todo individuo viviente padece este impedimento en su conocimiento, es, pues, la individuación la que lleva a la voluntad de vivir al engaño y al error acerca de su propia esencia: la *mâyâ* de los hindúes. La muerte supone una refutación de este error y lo elimina. En el instante de la muerte nos damos cuenta de que un mero engaño limitaba nuestra existencia a la de una persona en concreto.

«Horror mortis» y maldad

¹El *horror mortis* surge del mismo engaño del que nace la *maldad*, es decir, del engaño en virtud del cual la voluntad se reconoce meramente como apariencia *individual*, considerando todo lo demás como algo ajeno, como un no-yo, de tal forma que contempla, por tanto, su manifestación como algo limitado a aquella apariencia *única*.

1. [HN III, 452 (1828)].

La *individualidad* consiste en una mera unilateralidad y el retorno de ella es la muerte.

Indiferencia por la vida y por la muerte

¹No conocemos ningún juego de dados superior al juego *de la vida y de la muerte* y cada decisión sobre la vida y la muerte la afrontamos con la máxima tensión, miedo o participación: nos jugamos el todo por el todo. Pero la naturaleza, que no engaña, sino que es honesta y transparente, se expresa sobre este tema del mismo modo que Krishna y declara: «la muerte y la vida del individuo carecen de la menor importancia». La naturaleza expone este pensamiento haciendo depender la vida de cada animal y de cada ser humano de las más insignificantes circunstancias, ¡sin hacer nada por salvarlos! Y si ella lo expone de este modo, así sucederá: también al propio individuo, si la verdad se le presentase ante sus ojos, le resultarían indiferentes su muerte y su vida, como de hecho le resultan indiferentes a la naturaleza.

Un mero parpadeo

²La especie vive eternamente y en esta conciencia persisten los individuos. *La muerte es para la especie lo mismo que el sueño para los individuos*, esto es, lo mismo que un

1. [HN III, 441 (1828)].

2. [HN III, 636-637 (1829)].

parpadeo para el ojo (la ausencia de párpados es el rasgo distintivo de los dioses indios)¹.

Morir santifica

²Una vida individual ha alcanzado plenamente su fruto cuando el ser humano se despide de ella sin albergar por más tiempo el deseo de ella y de sus goces, cuando se ha curado de esa adicción que se manifiesta en forma de vida. Todo lo demás resulta indiferente y sólo puede tener algún valor subordinado en tanto contribuye a su destino y a sus acciones. El ser humano es ennoblecido y finalmente santificado —esto es, resulta liberado de la voluntad de vivir— mediante el dolor. La cruz representa, en este sentido, el símbolo de la religión cristiana. Si el dolor posee ya esta *fuera santificadora*, ¡cuánto más no la poseerá la *muerte*, que es aún más temida que el dolor! De ahí el respeto reverencial que nos arranca un gran dolor, todavía mayor si estamos ante un muerto; toda muerte es una especie de apoteosis o canonización, y no afrontamos la visión del cadáver de cualquier ser humano común sin sentir este respeto reverencial. En este sentido la *muerte* debe ser contemplada, pues, como la *principal finalidad moral de la vida*, y en ese instante se alcanzará mucho más que en todos los años vividos, los

1. Mejor así: Aquello que un parpadeo supone para el ojo, lo supone el sueño para el individuo; y aquello que el sueño para el individuo supone, lo supone la muerte para la especie. Nuestra vida no es sólo la del individuo, sino también la de la especie.

2. [HN III, 590-591].

cuales fueron sólo su preparación y su *praeludium*. La muerte es, en este sentido, el *résumé* de la vida, o su suma acumulada, la cual expresa en una frase todo aquello que la vida nos ha ido enseñado en pequeñas dosis y paso a paso. Y lo que nos enseña es esto: que la voluntad de vivir, es decir, el afán absoluto cuya apariencia es la vida, es un impulso inútil, vanidoso, contradictorio, del cual se redime uno retornando a él. Por eso definió Sócrates la filosofía, según Platón, μελέτη τοῦ θανάτου¹.

1. [«Práctica de la muerte» (Platón, *Fedón*, 81a, trad. de Luis Gil Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 1998)].

10. Compasión

Todo sufrimiento de este mundo es el tuyo

¹Aquel a quien *la visión del dolor ajeno* le duele tanto como el propio, quien se conmueve hasta tal punto de que para eliminar aquel dolor sacrifica aquellos medios a través de los cuales puede satisfacer su propia voluntad, mantener su propia existencia, es una persona bienaventurada, está llena de virtud².

La razón última de toda virtud, o más bien su propia esencia, es el conocimiento de la identidad de una única voluntad con todas sus manifestaciones y del engaño del

1. [HN I, 294-295 (1815)].

2. El *amor* es el estado de un ser humano a quien el dolor que contempla le conmueve más que el que él mismo siente. Toda benevolencia hacia el otro es sólo una forma de compasión, es el deseo de mitigar su dolor, pues todos sus deseos son siempre sólo sufrimientos que pueden ser calmados. Las cosas alegres engañan al deseo haciéndose pasar por algo positivo, por un bien, pero son sólo algo negativo: la finalización de un mal.

principium individuationis, mediante el cual los individuos ajenos aparecen como algo diferente de uno mismo, al igual que su sufrimiento. Cuando es vivo, este conocimiento no se deja comunicar a través de conceptos abstractos, como tampoco la virtud, que forma una unidad junto con el conocimiento.

<Si examinas el *principium individuationis* resulta que todo el dolor de este mundo es el tuyo propio: este conocimiento se pone de manifiesto en tanto que mitigar el dolor ajeno se convierte para ti en algo tan importante como mitigar el propio y deviene en aquietador de la voluntad de vivir, a la cual, por consiguiente, renuncias. Si no lo examinas, entonces todo el dolor del mundo te resulta ajeno e indiferente y sólo el dolor experimentado en ti mismo puede quebrar y reconvertir la voluntad en ti.>

La *compasión*, por tanto, cuando se avala mediante la acción, es una virtud.

Atormentador y atormentados son idénticos

¹Atormentador y atormentado son en sí mismos, no en la apariencia –tal y como he mostrado frecuentemente– lo mismo, lo cual también muestra, si bien de otra manera, la *mâyâ*. Y en esto consiste la eterna justicia. El espíritu vil, tomando la apariencia por la cosa en sí, quiere ver en el tiempo y en el *individuo* aquello que sólo corresponde a la cosa en sí.

1. [HN I, 389 (1816)].

¹Cuando un ser humano, con el fin de aumentar considerablemente su bienestar, disminuye considerablemente el de otra persona arrojándola a un estado de sufrimiento, su disfrute se ve perturbado, aunque sea sólo por un instante, por una pena de un tipo característico a la que se denomina *remordimiento de conciencia*. Se trata aquí de la confusa, oscura conciencia de lo siguiente:

1) Que sólo para la representación, no en sí, sino mediante la forma de la representación, esto es, del *principium individuationis*, que es la *mâyâ*, el causante del dolor ajeno es diferente de aquel a quien causa dolor: en sí, en un mundo que consiste en algo distinto de la representación, ambos, el causante del dolor y el que lo sufre son, por el contrario, la misma voluntad de vivir, son una sola cosa. Que a través de la ceguera de *mâyâ* la voluntad de vivir entra en contradicción consigo misma, en tanto que, buscando en una de sus representaciones aumentar su bienestar, produce precisamente con esa búsqueda, en otra de sus representaciones, un gran dolor, el cual debe soportar ella misma y a través del cual expía la infracción de la *eterna justicia*, que tiene ahí su fuente. Pues la *justicia temporal* parte del *principium individuationis*, es decir, del egoísmo, ya que el individuo, dotado de razón, sólo miraba por sí mismo cuando selló el pacto de no agresión hacia el otro, y esta justicia temporal es la fuente del *derecho natural*. Pero la *justicia eterna* consiste en ver más allá del *principium individuationis* y de este modo reconocer que atormentador y atormentado no son, *en sí mismos*, diferentes; y la vehemente voluntad de

vivir entra en contradicción consigo misma y debe expiar, pagando su voluptuosidad con el tormento.

2) Si aquel a quien habíamos personificado como el causante del dolor ajeno reconoce la vehemencia de la voluntad de vivir, de la cual es apariencia igual que lo son también el atormentado y su tormento, entonces reconocerá que en él se manifiesta un grado tan vehemente de esta voluntad que en la afirmación de su propio cuerpo viene implicada la negación del cuerpo ajeno.

¹Aquello que llamo la *justicia eterna* y que, como tal, he ilustrado, se diferencia de la *justicia humana* en que ésta precisa del *tiempo* para ver la luz, pues es la mala *consecuencia* de una mala acción: la eterna no precisa, sin embargo, del tiempo, la acción es ya la condena, pues atormentador y atormentado son la misma cosa; aquello que los diferencia es la apariencia, *mâyâ*. El concepto de *represalia* encierra el del tiempo: de ahí que la justicia eterna no pueda ser *vengativa*, como lo es la temporal o humana.

No hay amor sin compasión

²Bueno es aquel que ama a los demás, pero todo amor es compasión, pues todo deseo, toda necesidad, supone sufrimiento. Que el bueno ama a los demás significa que mitiga sus sufrimientos, satisface sus deseos. El tono del

1. [HN I, 478 (1817)].

2. [HN I, 311 (1815)].

1. [HN I, 403-404 (1816)].

amor, ἀγάπη, su caricia, coincide con el tono de la compasión. La esencia más íntima del *amor* es la conciencia (haciendo notar que no se trata aquí de un saber abstracto, sino de una conciencia inmediata de lo concreto, lo que el *vulgo* conoce como sentimiento¹) que tiene el que ama de que el otro se diferencia de él mismo sólo en la apariencia, en tanto que en la esencia ambos son la misma cosa: voluntad de vivir. Por eso mitiga el dolor ajeno como si fuese suyo, incluso incrementando el propio² al máximo, pero hasta que se equilibran y ya no se puede más: esto implica, sin embargo, que uno, para mitigar el sufrimiento de muchos, entregue su vida por completo, como por ejemplo Arnold von Winkelried, Decio Mus, Codro. Precisamente porque el bueno, al mitigar el dolor ajeno e incrementar el suyo, está renunciando parcialmente a la voluntad de vivir, cesa de ser la apariencia de una fuerte voluntad de vivir. En esto consiste la virtud. El bueno no precisa, como el malvado, de sufrir en carne propia tormentos horribles para renunciar a la voluntad de vivir; los tormentos ajenos producen ya en él esta conversión, y la esencia de su virtud yace en la conciencia de que la diferencia entre él y los demás es sólo aparente, pues todos constituyen la misma voluntad de vivir. La maldad del malvado yace en lo contrario, en la carencia de esta conciencia: es en la diversidad entre él y los demás, que se presenta en la apariencia, sobre lo que busca su apoyo y a lo cual se aferra: no es consciente de

que el atormentador y el atormentado son diferentes sólo en la apariencia, mientras que en verdad, es decir, en sí mismos, son la misma cosa. Por eso es cruel y manifiesta una desembarazada alegría con el sufrimiento de los demás. Y, si nos observamos, podemos ver en cada uno de nosotros la huella de esta crueldad y de esta alegría ante el tormento ajeno. Y a la inversa: también en el más malvado hace acto de presencia a veces la conciencia de la verdad, esto es, de la apariencia de aquella diversidad de individuos, la *mala conciencia*.

El amor no es ciego

¹*Quien ejercita las obras del amor* es aquel de cuyos ojos ha caído el velo de *mâyâ* y a quien el engaño del *principium individuationis* lo ha abandonado. Él se reconoce en cada ser, incluso en el que sufre: lo abandona la turbación, el trastorno con el cual la voluntad de vivir que no se conoce bien a sí misma goza aquí, como *este* individuo, de placeres pasajeros y fraudulentos, mientras que allí, como *aquel otro* individuo, sufre y se consume en la miseria, y no se da cuenta que, al igual que Atreo, está devorando ansioso su propia carne, lamentándose allí de su dolor inocente, mientras que aquí peca sin temor alguno de la némesis, en ambos casos porque sólo conoce la apariencia, la cual se halla dominada por el principio de razón suficiente, no la cosa en sí, la voluntad, la cual se objetiva en todo y, sin embargo, es única. Curarse de esta locura y de esta ceguera

1. El saber abstracto de todo esto, esto es, la copia, la repetición de ello en conceptos, es la *filosofía*.

2. «Ama al prójimo como a ti mismo» (ἀγαπάτε ἀλλήλους) [Juan, 13, 34].

de *māyā* y ejercitar las obras del amor, es lo mismo: quien ha alcanzado este grado hace de cada sufrimiento que ve su propio sufrimiento, no escatimando en carencias y renunciaciones con tal de mitigar el dolor cada vez mayor del otro; y esta continua renuncia y este continuo conocimiento de la miseria inseparable de la vida y de la nimiedad de los placeres que sacrifica, todo ello acaba por extinguir la voluntad de vivir en él, hasta que acaba extinguiéndose por completo, y es entonces cuando la rendición se presenta ante él.

Quien ama renuncia a la voluntad de vivir

Todo aquel que hace una obra de amor pura, es decir, que perjudica su egoísmo por favorecer el de otro, que disminuye su bienestar para mitigar el dolor ajeno, puede hacerlo (a no ser que lo mueva a actuar así un motivo egoísta enmascarado para el que existe también su recompensa en el cielo, con lo cual toda la acción sería puro teatro) sólo si, partiendo del conocimiento del principio de razón suficiente y ya liberado, examina el *principium individuationis* y reconoce, por tanto, que la diferencia entre él y los otros seres humanos es sólo aparente y que la voluntad de vivir, que es él mismo, configura en sí misma tanto su propia apariencia como la ajena, pues está presente en todo y se extiende, incluso, a los animales y a toda la naturaleza. Tan pronto como este conocimiento hace acto de presencia y en tanto se man-

tenga vivo (el egoísmo puede asfixiarlo de forma violenta), no permitirá lo más mínimo que otros pasen hambre mientras él goza de cosas superficiales y prescindibles, del mismo modo que uno no puede un día estar pasando hambre y al siguiente día poseer más de lo que podría gozar o nadar en la abundancia.

Este punto de vista nos muestra el amor puro, la caridad, la virtud que surgen del conocimiento de que el *principium individuationis* afecta sólo a la apariencia, no a la cosa en sí, y que por tanto atormentador y atormentado, el que carece de todo y el que nada en la abundancia, son una y la misma cosa, diferenciándose sólo en la apariencia. Pero también hemos dicho que el sentido íntimo, la esencia y el significado de toda virtud consisten en la *negación*, en la superación de la voluntad de vivir. La virtud sólo puede tener un origen.

Las dos proposiciones mantienen la siguiente cohesión no forzada, sino esencial y necesaria.

Aquel de cuyos ojos ha caído el velo del *principium individuationis* se reconoce, por consiguiente, en toda la naturaleza; reconoce también todo dolor que ve, o si se entera de que alguien ha sufrido, o lo percibe como posible, lo percibe como si ello afectara realmente a su persona. Y tan pronto como este conocimiento hace de verdad acto de presencia, la voluntad de vivir no puede sostenerse durante mucho tiempo, pues ésta, al igual que se aleja de quien ha sido afectado por un enorme, desesperanzado dolor, así se aleja también de quien reconoce todo dolor posible y real como suyo propio. Pues aun cuando el conocimiento de la idea de la vida haga acto de presencia en nosotros inmediatamente y queramos renunciar a la voluntad de vivir,

1. [HN I, 471-472 (1817)].

todavía queda algo, sin embargo, que nos retiene siempre al lado de esta voluntad y que nos impide desatarnos de ella: la dulzura, la lisonja de las circunstancias actuales, el bienestar con el que en este reino de la casualidad y del error, en medio de la miseria de este mundo sufriente, ha sido agraciada, en parte, nuestra persona. Por eso dijo Jesús: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico alcance el reino de los cielos»¹.

La dádiva verdadera no aguarda recompensa

²Das una limosna y me preguntas qué te reporta eso a ti. Mi respuesta más certera es: «*Has contribuido a que el destino de otro sea mucho más llevadero y nada más*». Si esta respuesta no te ayuda ni tampoco te importa, entonces no has querido dar realmente una limosna, sino hacer una transacción económica, y ahora sientes que has sido timado, lo cual debe atribuirse a tu falta de entendimiento. Si, por el contrario, te importa que *aquel* que soporta carencias sufra menos, entonces has alcanzado tu objetivo y has contribuido a que sufra menos, y ves exactamente cómo tu dádiva se recompensa con creces.

(Pero que te importe, que realmente llegue a importar-te que el otro sufra menos, sólo es posible en tanto reconoces que eres tú mismo el que se te presenta con aquella triste figura, que reconoces tu propia esencia en sí misma en aquella apariencia ajena.)

1. [Mateo, 19, 24].

2. [HN III, 135 (1822)].

Una *dádiva verdadera* es aquella en la cual en el más profundo interior de uno mismo no se pretende o se piensa absolutamente en otra cosa que el alivio del sufrimiento ajeno. Toda ostentación al realizar la dádiva pone en evidencia que no se trata de una dádiva auténtica, sino que al menos en parte se pretende adquirir algo con ello, ya sea una buena reputación o cosas similares. El Evangelio afirma muy acertadamente de aquellos que donan con ostentación: «Con ello reciben su paga» (Mateo, 6, 2). Pero los Vedas, otorgando, en cierto modo, la suprema bendición, dicen y repiten que quienes ansían una recompensa por sus acciones se hallan aún en el camino de las tinieblas y no están maduros para la redención.

Altruismo radical

¹Una prueba y un ejemplo muy bellos del *reconocimiento de uno mismo* como cosa en sí en un individuo ajeno puede verse cuando un ser humano muy cercano ya a su muerte, se preocupa aún en su declive angustiado por el bien y la salvación de otro, quien gracias a él salva la vida: como aquella sirvienta doméstica que, mordida por un perro rabioso, todavía lo llevó a un establo donde lo encerró, o como aquel delincuente de *The Heart of Midlothian*, de Walter Scott, quien, en la iglesia, habiendo reducido a los vigilantes y sin llevar a cabo el más mínimo intento por salvarse a sí mismo,

1. [HN III, 212-213 (1825)].

salva a sus cómplices –de cuya captura él, por una torpeza, había tenido la culpa–, o como aquel padre del retrato de Tischbein que conmina a su hijo a ponerse a salvo, pues portándolo en sus brazos no podría escapar de la lava que fluye hacia el mar. Un ser humano así afronta su muerte personal con plena conciencia y, renunciando a su propia preservación, dirige toda su atención hacia el otro. ¿Cómo podría expresarse de una forma más clara la conciencia de que esta muerte es sólo la muerte de una apariencia y que, por tanto, consiste también ella misma en apariencia, mientras que la verdadera esencia del finado permanece intacta y continúa viviendo en el otro, en el que reconoce claramente su esencia? ¿Cómo podría, un ser concebido para ser aniquilado, de no ser así, dedicar de manera tan enérgica sus últimas fuerzas a preservar a otro y tomar parte de forma tan activa en lograrlo?¹

1. En Occidente todas las consideraciones de este tipo suenan algo extrañas; no así en el país en el cual, en el templo y delante del pueblo, el sacerdote entona el siguiente canto: (aquí H. T. Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, 2 vols., Londres, 1837, vol. I, pág. 167: *the embodied spirit*, etc.) [«El Espíritu encarnado que tiene mil cabezas, mil ojos, mil pies, reside en el pecho del hombre y habita al mismo tiempo toda la tierra. Este ser es el mundo y todo aquello que ha sido y será. Y aquello que crece para alimentarse y aquello que otorga inmortalidad. Tal es su grandeza, y por esto es el espíritu encarnado más glorioso. Los elementos de este mundo forman una parte de su ser, y tres partes son inmortalidad en el cielo. Estas tres partes se elevaron del mundo, pero una quedó atrás y ésta es la que (por la transmigración de las almas) goza o no de los frutos de las acciones malas y buenas, etc.». Véase también H. T. Colebrooke, «On the Religious Ceremonies of the Hindus», en *Asiatic Researches*, vol. V., pág. 345 (ed. de Calcuta)].

«Tat tvam asi»

¹Decir que *tiempo* y *espacio* son sólo formas de nuestro conocimiento que, como tales, no pertenecen a la cosa en sí, es lo mismo que decir la siguiente frase: «Un día volverás a nacer en la forma de este animal al que ahora estás matando y sufrirás su misma muerte»; que, a su vez, resulta idéntica a esta otra frase: «El animal que ahora matas eres tú mismo, lo eres ahora (*tat tvam asi*)». Para aquellos para quienes el principio kantiano mencionado arriba, o su equivalente, el *tat tvam asi*, no resulte comprensible, la transmigración de las almas es el revestimiento figurado del *tat tvam asi*, es decir, del «esto eres tú».

Quien comprende el *tat tvam asi* ha comprendido también la identidad entre espacio y tiempo, y a la inversa. El *tat tvam asi* es lo mismo que el conocimiento de la unidad metafísica de la voluntad: el conocimiento científico de esta unidad depende del conocimiento de la idealidad del espacio y del tiempo; pero la toma de conciencia viva de esa verdad se manifiesta como *justicia espontánea*², manifestándose como un sincero rechazo a herir o perjudicar a nadie, como misericordia hacia los animales, los cuales, aunque sólo sean capaces de sufrir momentáneamente, no deben ser expuestos a sufrimientos innecesarios ni desproporcionados. El grado más alto de vitalidad de esta toma de conciencia se muestra como *filantropía*. Entre la mera justicia y la filantropía hay una frontera notable que se asemeja más a un salto

1. [HN III, 281-282 (1826)].

2. [En lugar de:] filantropía y misericordia.

de nivel que a una simple transición: esta frontera se basa sólo en la diferencia de vitalidad con la que un ser humano toma conciencia inmediatamente de la unidad metafísica de la voluntad que está presente en todo individuo. Si el grado de esta toma de conciencia es mínimo, se precisa, para ser estimulada, de un impulso, y éste surge cuando, al perseguir sus objetivos, se es consciente de que se puede dañar o perjudicar al otro: este impulso actúa sobre esta toma de conciencia como el impulso físico de los cuerpos lo hace sobre los sentidos advirtiéndonos: «¡Detente, te harás daño a ti mismo!». Si, por el contrario, se cuenta con un grado superior de esta toma de conciencia, no se precisa de tal impulso, sino que éste, partiendo de sí mismo, se extiende hacia todos los seres: la mera percepción de otros individuos nos los muestra como nuestra propia esencia, conminándonos a ayudarlos y a participar de sus sufrimientos.

Pecados capitales y virtudes cardinales

¹Según los sufíes, los *pecados capitales* se agrupan en dos pares: ira y soberbia, lujuria y avaricia; a éstos les corresponden dos pares de las *virtudes cardinales*: tolerancia² y humildad, castidad y caridad. En cada ser humano subyacen además la *envidia* y la *compasión*, contraponiéndose; ambas, resultantes de la comparación entre las condiciones propias y las del otro, hacen acto

de presencia dependiendo de si el plato de la balanza se inclina más a favor de la felicidad propia o de la felicidad del otro. La envidia consolida el muro entre «tú» y «yo»: la compasión lo convierte en algo delicado y transparente, haciendo desaparecer la diferencia entre el yo y el no-yo.

Deben llamarse «virtudes cardinales» aquellas de las cuales se derivan el resto de virtudes y gracias a las cuales estas últimas resultan comprensibles. Quien es tolerante, humilde, caritativo, será asimismo justo, pero no a la inversa; quien es casto, será también moderado (*σωφρων*), pero no a la inversa. Lo mismo sucederá con los pecados capitales correspondientes.

Los pecados capitales arriba mencionados los he extraído de los místicos mahometanos (los sufíes) (Tholuck: *Blüthenlese aus den morgenländischen Mystikern*, pág. 206¹). Tres de ellos, lujuria, ira y avaricia, aparecen ya en la *Bhagavadgîtâ* (diálogo 16), la cual apunta, de paso, a que el sufismo procede de la sabiduría india. Las virtudes cardinales platónicas que circularon con amplia aceptación en las Escuelas –justicia, valor, templanza y sabiduría– fueron elegidas con mal criterio y manifiesta superficialidad y sin mucho sentido: las virtudes deben, ciertamente, pertenecer a la voluntad, pero la sabiduría es una capacidad intelectual; la justicia y la templanza se derivan de otras virtudes, pues la expresión de Platón *σωφροσύνη* resulta ambigua e imprecisa, y el valor no es ninguna virtud, sino a lo sumo un medio para alcanzar

1. [IIN III, 342-43 (1827)].

2. [En lugar de:] clemencia.

1. [F. A. G. Tholuck, *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, Berlin, 1825].

una virtud, ya que en realidad se trata de una propiedad del temperamento, compatible con la infamia más grande¹. Geulincx (*Ethica*, prefacio) rechaza las virtudes platónicas y coloca en su lugar las siguientes: *diligentia*, *oboedientia*, *iustitia* y *humilitas*, elegidas también realmente con mal criterio. Los chinos mencionan cinco virtudes cardinales (*zhong*): *xin* (compasión), *yi* (justicia), *li* (amabilidad), *zhi* (ciencia), *xing* (sinceridad): *Journal Asiatique*, vol. IX, pág. 62. Las virtudes cardinales cristianas o virtudes teologales son la fe, el amor, la esperanza (¿y la obediencia?).

«Yo soy esto» / «Yo no soy esto»

²1) Alguien me señaló una vez lo siguiente: en todo ser humano habría algo bueno y cordial, así como también algo malvado y hostil, y dependiendo de a qué estímulos fuese expuesto, así emergía lo bueno o lo malo en él. Muy acertado.

2) No sólo en diferentes seres humanos, sino incluso en un mismo individuo, la contemplación del dolor ajeno provoca en un momento dado una infinita compasión y en otro momento, en cambio, una cierta satisfacción que puede llegar a convertirse en una cruel alegría ante el sufrimiento ajeno.

1. Con cuánta profundidad han sido pensados, por el contrario, los pecados capitales en el budismo: ¡pereza, lujuria, ira y avaricia! (ver *Cogitata*, pág. 205 [HN IV, 1, 33-34. Véase *supra*, págs. 70-71]: sus contrarios serían las virtudes cardinales).

2. [HN III, 370-71 (1827)].

3) Noto en mí mismo que, en un momento dado, contemplo a todos los seres con una sincera piedad y, en otro momento, con la más absoluta indiferencia, en ocasiones incluso con odio y con placer ante el dolor del otro.

Todo esto muestra claramente que disponemos de dos diferentes, además de contradictorias, formas de conocimiento: una regida por el *principium individuationis*, la cual nos muestra a todos los seres como algo completamente ajeno a mí, como un claro no-yo, no pudiendo sentir hacia ellos más que indiferencia, *envidia*, odio y alegría ante su dolor. A la otra forma de conocimiento prefiero definirla según el *tat tvam asi*, ya que nos muestra a todos los seres como idénticos con nuestro yo: su contemplación suscita en nosotros, por lo tanto, compasión y amor.

La primera forma aísla al individuo mediante una barrera infranqueable; la segunda elimina este obstáculo, permitiendo que los individuos fluyan unos hacia otros. En la primera afirmamos ante los demás seres: «yo soy esto»; en la segunda: «yo no soy esto». Resulta curioso, sin embargo, que al contemplar cómo alguien sufre nos sintamos identificados con él, pero si vemos a alguien feliz, esta visión nos provoque casi siempre *envidia*: y en los casos en los que no ocurre así, como cuando se trata de la felicidad de un amigo, nuestra participación en su alegría es débil y para nada comparable a la participación en su sufrimiento (ver Rousseau). ¿Es porque reconocemos el carácter ilusorio de toda felicidad? ¿O porque vemos en ésta un obstáculo para la verdadera salvación? No. Contemplar todo placer o toda posesión de las que carecemos nos produce *envidia*, es decir, el

deseo de que, en lugar de otro, fuésemos nosotros mismos los beneficiarios de ese placer y de esa posesión.

Sólo la primera forma de conocimiento resulta demostrable y racional; la segunda constituye la puerta del mundo y no posee ninguna confirmación fuera de sí misma, salvo la que le proporciona mi muy abstracta y difícil doctrina.

'Son cuestiones muy profundas plantearse por qué en un ser humano tiene más peso una u otra forma, sin que llegue a predominar *ninguna* de ellas de modo excluyente; o por qué dependiendo de cómo la voluntad se ve expuesta a ciertos estímulos, surge una u otra¹.

Ἐγγὺς γὰρ νυκτός δε καὶ ἡματος εἰσι κέλευφοι².

Metafísica y moral son uno

³¿Qué *metafísica* se halla de tal forma cohesionada con la *moral* como la mía? ¡La vida de todo ser humano noble no resulta otra cosa sino mi metafísica expresada en acciones!

«La individualidad es real; el *principium individuationis*, la separación entre los individuos, es la naturaleza de la cosa en sí; cada individuo es un ser subsistente por sí mismo; sólo mi yo, tal y como se muestra en mi concien-

cia, es mi verdadero ser»: éste es el conocimiento cuya verdad viene testimoniada en carne y hueso, pero que sirve de fundamento, asimismo, para toda maldad, y cuya expresión se manifiesta en cada acto malvado. Por el contrario: «La individualidad es mera apariencia; el *principium individuationis* es sólo la forma de la apariencia; la particularidad de los individuos sólo se manifiesta en la representación; mi verdadero ser en sí existe en todo ser, y lo hace de modo inmediato en tanto que este hecho se le revela a mi conciencia», tal es el conocimiento que se manifiesta como compasión, sobre el cual se fundamenta toda verdadera virtud y cuya expresión la constituye toda buena acción.

Ser virtuoso, noble, amigable, no consiste más que en traducir mi metafísica en acciones de un modo absolutamente inmediato, dejando de lado giros lingüísticos y medias frases. Ser vicioso, insensible, egoísta, no consiste en otra cosa que en negar mi metafísica mediante acciones.

1. Es un ejercicio propeclético para el tratado sobre el fundamento de la moral.

2. [«Porque allí casi coinciden las rutas de la noche y del día» (Homero, *Odissea*, X, 86; trad. de Carlos García Gual en Homero, *Odissea*, Madrid, Alianza Editorial, 2005).

3. [HN III, 504 (1828)].

11. Ascesis

Del amor brota el ascetismo

¹En el amor se abandona la voluntad de vivir, en tanto que contemplando el dolor ajeno intentamos mitigarlo como si fuese nuestro, aumentando de este modo el propio. Este abandono se muestra siempre, sin embargo, en casos individuales, incluso en las obras del amor. Puede adquirir, no obstante, un carácter general a través de la reflexión, la cual emana en parte precisamente del *amor* –esto es, de la motivación a través del sufrimiento ajeno– y en parte del propio sufrimiento experimentado: esta reflexión considera la contradicción en la que cae consigo misma la voluntad de vivir en su apariencia; considera la nimiedad de la vida. Y de tal reflexión se desprende una negación

1. [HN I, 311-12 (1815)].

universal de la voluntad de vivir, que es el *ascetismo*, cuyo primer grado es la castidad, después la pobreza, la mortificación y, en su grado máximo, morir voluntariamente de hambre.

Romper el pacto con el diablo

¹Teniendo presente lo ético, establecido en diversas formas, digo: tomar alimento supone la afirmación de la vida hasta la muerte; satisfacer el deseo sexual supone, sin embargo, la afirmación de la vida más allá de la muerte: es, en cierto modo, el pacto de sangre con el diablo. De ahí que el primer grado del ascetismo sea la absoluta castidad, y el último, la muerte por inanición.

Ética y ascetismo en los Vedas y en los Purânas

²Ni en *Spinoza* ni en *Bruno* encontramos el menor rastro de *negación de la vida*, de *no-querer*; tampoco en muchos pasajes de los Vedas y de los Purânas, aunque en ellos, al menos, se añade en forma de ética y de ascesis³.

1. [HN I, 317 (1815)].

2. [HN I, 408 (1816)].

3. Verdad a medias.

El místico y el «samnyâsin»

¹Podemos leer lo que Tauler escribe sobre la pobreza extrema² –que debe buscarse y que tiene como objeto el deshacerse de todo aquello que podría proporcionarnos cualquier tipo de consuelo o de placer terrenal, porque todo esto alimenta siempre a la voluntad, impidiéndole su extinción– y compararlo con los preceptos de los escritos sagrados de los indios para los *samnyâsin*, según los cuales éstos no deben poseer ninguna propiedad ni tener vivienda y, además, deben obedecer la orden de no tenderse demasiadas veces bajo el mismo árbol, para no desarrollar preferencia ni afecto algunos por ese árbol.

El suicidio no es una solución

³El *suicidio* es la obra maestra de *mâyâ*: suprimimos la apariencia y no vemos que la cosa en sí permanece invariable, del mismo modo que el arco iris se mantiene firme a pesar de la rapidez con la que las gotas de agua, una tras otra, se precipitan sobre él y lo convierten, durante un instante, en su soporte. Sólo la negación de la voluntad de vivir en general puede redimirnos: la desunión de cualquiera de sus apariencias la deja imperturbable y, del mismo modo, la negación de aquella apariencia deja inalterable la apariencia de la voluntad en general.

1. [HN I, 476 (1817)].

2. [J. Tauler, *Nachfolgung des armen Lebens Christi in zwei Theile abgeteilt*, Fráncfort M. y Leipzig, 1703].

3. [HN I, 391-392 (1816)].

12. Contemplación

El mero espectador de la tragedia de la vida

¹... El *sujeto* no es, sin embargo, la voluntad; es el puro cognoscente, a *quien* la voluntad, el cuerpo, la vida entera se le manifiesta de forma visible; el espectador tranquilo, puro, situado fuera del tiempo de esa absoluta tragedia de la vida²; y él es quien debe ser instruido en el conocimiento de la propia voluntad, instrucción que constituye la finalidad de la vida. De ahí la serenidad, la beatitud de toda pura objetividad, es decir, del estado en el cual el objeto no es ni la propia voluntad ni el cuerpo, sino los objetos mediatos, el lugar de aquella tragedia; del estado en el cual nos liberamos momentáneamente del querer, de los impulsos pecaminosos y devenimos de nuevo y siendo conscientes de ello un sujeto puro, tranquilo y atemporal. De ahí que resulte tan grata

1. [HN I, 106-107 (1814)].

2. «*Is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt*» [«Y es parecido a un espectador ya que, separado de todo, observa el espectáculo»] (*Oupnek'bat*, vol. I, pág. 304 [véase *supra*, pág. 35, n. 4]).

toda contemplación pura de la bella naturaleza, de la pintura de paisaje, la emotividad de las naturalezas muertas.

¹Hay tres extremos de la vida humana: el querer más poderoso, las grandes pasiones (representadas en el arte por la epopeya, el drama y el *allegro* grandioso: las artes plásticas ofrecen sólo momentos particulares); el gran aburrimiento debido a la falta de voluntad o de objetos de la voluntad; y, finalmente, el puro conocimiento surgido gracias a la superación de todo querer, la vida del genio. La vida del individuo rara vez roza estos extremos; la mayoría de las veces consiste sólo en una oscilante aproximación a uno u otro lado, tratándose normalmente de un querer débil hacia pequeños objetos que siempre se repiten y que esquivo, de este modo, el entumecido aburrimiento. Todo querer surge de una carencia, como también de un sufrimiento: puesto que toda vida consiste necesariamente en querer, resulta asimismo necesario sufrir. La única excepción la constituye el *conocimiento puro y libre de voluntad*: es, por ello, la única felicidad permanente (que no deviene); no pertenece a la vida, sino es el *spectator qui tamâshâ (spectaculum) videt*².

³Al conocimiento en sí y al yo en tanto éste constituye su punto de unidad y posibilita que todas sus representaciones pertenezcan a una conciencia, a este yo del puro *conocimiento* le es ajeno cualquier interés, siendo para él todo indiferente, ya que participaciones, preferencias y recha-

zos, deseos y temores son sólo posibles en relación con la *voluntad*. El yo del conocimiento, el sujeto puro, aprehende una y otra cosa sin participación, pues es un mero espectador, *spectator qui tamâshâ (spectaculum) videt*¹. Prescindiendo totalmente del hecho de que todo tormento surge de la conciencia del querer y que el puro conocer está libre de este querer, como en la concepción estética, resulta favorable para la voluntad que el yo del conocimiento lleve a cabo su comprensión de una forma pura.

Los momentos más felices

²Si nos sentimos tan indescriptiblemente bien cuando somos redimidos, aunque sólo sea por un instante, del feroz impulso de la voluntad mediante la contemplación estética de la bella naturaleza o de cualquier obra de arte que nos introduce en el estado del conocimiento puro libre de voluntad, en el cual consiste en gran parte el efecto de lo bello, es porque esos instantes, en los que parece como si emergiéramos momentáneamente del pesado éter terrestre, son los más dichosos que conocemos. Podemos concluir, entonces, cuán dichosa debe de ser la vida de un ser humano cuya voluntad calla no sólo durante unos instantes, sino para siempre, pues se ha extinguido hasta en su última llama que arde consumiéndose en la ceniza y que sólo con la muerte del cuerpo se apaga definitivamente: la vida de un ser humano que ha superado todo y del cual

1. [HN I, 428 (1816)].

2. [Véase *supra*, pág. 147, n 2].

3. [HN III, 179 (1824)].

1. [Véase *supra*, pág. 147, n 2].

2. [HN I, 488-489 (1818)].

sólo queda un ser cognoscente puro, espejo prístino del mundo; liberado de todo tormento del deseo y del temor, que vuelve la vista hacia atrás sonriendo al contemplar los juegos ilusorios de este mundo que antaño pudieron mover y afligir su ánimo, al igual que las piezas de ajedrez derribadas tras el juego finalizado, figuras que están ahora ante él como un ligero sueño matutino a través del cual se trasluce ya la realidad y que no engaña más. Imaginémonos la quietud celestial de una vida así; con qué nostalgia la contemplaremos entonces, sumidos, como estamos, en la más profunda miseria y decadencia que todavía nos enredan, en las cuales el querer, bajo la forma de avidez, temor, envidia, ira, nos mantiene atados mediante miles de hilos, arrastrándonos de aquí para allá del modo más doloroso, de tal forma que incluso el entendimiento, obnubilado y confuso, da cobijo a múltiples errores que deberemos expiar.

Utilidad práctica de la contemplación

¹El sujeto del conocer no tiene en absoluto ningún ser salvo el de la apariencia y es una mera excrecencia o exteriorización de la apariencia de la voluntad. De ahí que, como *puro* fenómeno que es, no participe ni del placer ni del dolor de la apariencia de la voluntad y, aunque esté sólo sustentado convenientemente por su sustrato material, pueda permanecer siendo el guardián frío y pasivo, el conductor y consejero de la voluntad ante cualquier peligro y para siempre. (Así habla del *purusha* el *Sâmkhya Kârikâ*.)

1. [FIN III, 78 (1821)].

13. Redención

Salir de la rueda de la existencia

¹... aquel en el cual el conocimiento de la nulidad del *principium individuationis* ha echado raíces sólidas, de tal forma que se ha reconocido plenamente en cada ser humano y, en menor medida, en la naturaleza, y a quien ningún dolor le resulta ya ajeno, verá la vida como un círculo de carbón ardiente con algunos espacios fríos y sobre el cual debe correr sin descanso. Y el hecho de encontrarse precisamente en uno de estos espacios fríos no lo consolará, puesto que para él todo el círculo constituye un lugar de carrera incesante, aunque saldrá de ella, mientras que el necio permanece ahí porque se encuentra precisamente en un espacio frío.

1. [HN I, 472 (1817)].

Del conocimiento de la idea de la vida, el cual implica el conocimiento de la nulidad del *principium individuationis*, se sigue, por una parte, el amor –el cual cambiando el sufrimiento ajeno por el bienestar propio contribuye a la igualdad de las condiciones– y, por otra, la renuncia a la voluntad de vivir. Aquel a quien se le ha manifestado el verdadero conocimiento mitigará el dolor del otro y el suyo y no querrá ya nunca más la vida entera, pues reconoce en ésta todo sufrimiento como si fuera propio. Este estado es la santidad.

Todos los seres aguardan el sagrado sacrificio

¹<Los animales y las plantas son la resonancia del ser humano: animal y planta conforman un disminuyente quinto y un disminuyente tercio respectivamente del ser humano; el reino mineral, un octavo inferior en la escala. El ser humano contiene en su voluntad libre la condición para redimir al animal y a la planta de su existencia, pues éstos constituyen sólo una manifestación más débil de su propia voluntad: animales y plantas contienen, por el contrario, la condición para la existencia del ser humano, en tanto que constituyen su alimento. Y dado que el animal, la planta y el mineral sólo pueden esperar la redención de la existencia a través del ser humano y, en concreto, de la conversión de la voluntad de éste, de su resignación, en los Vedas se afirma: «Así como en este mundo se arremolinan los niños hambrientos en torno a su madre, del mis-

mo modo aguardan todos los seres su sacrificio sagrado» (ver *Asiatic Researches*, vol. VIII, «Colebrook on the Vedas», el extracto del *Sâma-veda*¹). Pues el sacrificio significa generalmente resignación, renuncia a la voluntad de vivir. En esto se basa precisamente el derecho del ser humano a alimentarse de los animales; él debe existir para redimirlos y, para existir, necesita alimento.>

El camino de la redención lleva a la nada...

²Aquel cuya voluntad queda anulada y lleva a cabo una conversión no puede dar cuenta de ello ni a nuestra reflexión ni a la suya propia, pues aquello que vive y existe y piensa es todavía, pues, la voluntad de vivir; y aquello en que consiste la anulación de la voluntad no puede ser dado a uno de ninguna manera, debe ser para él una nada: sólo quien ha abrazado esta nada, quien ha negado su voluntad de vivir conoce en qué consiste esto, y sólo en la medida en que se produce el acto mismo, no fuera de él y, menos aún, para los otros.

... pero se trata de una nada relativa

³La *conversión de la voluntad de vivir* supone para nosotros, sin embargo, un tránsito *hacia la nada*. Pues todo lo

1. [HN I, 260 (1815)].

1. [H. T. Colebrooke, «On the Vedas», en *Asiatic Researches*, vol. VIII, 1808].

2. [HN I, 386 (1816)].

3. [HN I, 410-412 (1816)].

que denominamos *aquello que es*, este mundo, es ciertamente la apariencia de la voluntad de vivir: la base de esta apariencia, o de la forma general de ésta, es siempre un conocido y un cognoscente, y es en el ser humano donde su contenido se muestra del modo más perfecto y nítido: él es la perfecta objetividad de la voluntad de vivir y se manifiesta como un querer concreto, es decir, como una indigencia concreta, como una concreción de mil necesidades: su existencia es un continuo necesitar cuya satisfacción sostiene y conforma su vida, una vida que consiste, por ello, en un constante tránsito de una necesidad hacia su satisfacción y de ésta hacia una nueva necesidad¹.

Lo mismo aparece en todos los animales, pero de un modo más simple y con un contenido menos rico de apariencia cuanto más se alejan en la escala con relación al ser humano. En las plantas reconocemos lo mismo en lo esencial, pero sólo como un impulso sin conocimiento, sordo, oscuro, como vegetación. De forma aún menos clara se expresa lo mismo en todas las denominadas fuerzas de la naturaleza y en los cuerpos inertes, concluyendo con la gravedad, la rigidez, la permanencia en el estado así adoptado: aquí aparece la voluntad como un afán absolutamente tenebroso, distante de toda cognoscencia inmediata.

1. Si este tránsito se produce rápidamente lo denominamos «felicidad», si lentamente «sufrimiento» (de ahí que el *adagio* exprese luto y el *allegro* alegría) y, a decir verdad, si la satisfacción tarda mucho en seguir al deseo hay dolor, sufrimiento; si un nuevo deseo tarda mucho en seguir tras la satisfacción del anterior hay abatimiento, anhelo vacío, *languor*, aburrimiento.

Ahora bien, con la anulación de la voluntad todas estas apariencias quedan eliminadas, así como también su condición fundamental en tanto que apariencia, la forma del aparecer, es decir, sujeto y objeto; quedan eliminados también aquel impulso y aquel afán constantes sin fin y sin meta, los cuales aparecen en el mundo entero y en todas sus partes y en el que su *esencia en sí*, la *voluntad*, se objetiviza. La conversión, la anulación de la voluntad es, por tanto, idéntica a la anulación del mundo. Lo que queda lo denominamos la *nada* y nuestra naturaleza se alza contra este tránsito hacia la nada. Esto sucede porque somos la propia voluntad de vivir y lo que es reconocible en nosotros es su apariencia. Que aborrezcamos la nada es idéntico a que deseemos la vida, porque no somos otra cosa sino esa voluntad. Pero si apartamos la vista de nuestra penuria y parcialidad y la dirigimos hacia aquellos que han superado el mundo y renunciado por completo a la voluntad de vivir, esto es, hacia los santos, quienes tras desaparecer de ellos casi por entero la voluntad aguardan ya sólo la disolución de su apariencia, el cuerpo, y con él la absoluta extinción de la voluntad, veremos en ellos en lugar del inquieto afán, de la alegría exultante y del dolor compulsivo en que consiste la conducta del ser humano lleno de vida, una calma imperturbable y una serenidad interior, un estado que no podemos contemplar sin nostalgia y que debemos reconocer como infinitamente preferible, como el único correcto, frente al cual se manifiesta claramente la nulidad de lo demás. Esta consideración es la única que puede consolarnos cuando observamos, por un lado, la infinita miseria que constituye la apariencia de la voluntad, es decir,

el mundo, y cuando tenemos, por otra parte, la nada ante nosotros, en tanto pensamos ya anuladas la voluntad y su apariencia. De este modo, mediante la observación de los santos –algo que la vida rara vez nos muestra, pero que la historia y, aún mejor, el arte con una verdad garantizada, interior e inequívoca pone ante nuestros ojos– queremos ahuyentar la impresión tenebrosa de aquella nada, la cual representa la meta de toda virtud y santidad y que tememos y rehuimos al igual que los niños la oscuridad, en lugar de tratarla como los indios, quienes en su lugar colocan palabras vaciadas de significado: los brahmanes, la reabsorción en el espíritu primigenio, y los budistas, el *nirvāna* (ver *Asiatic Researches* y el *Oupnek'bat*). Lo que queda tras la anulación de la voluntad para aquellos que todavía desean es, ciertamente, la *nada*: pero para aquellos en los cuales la voluntad ha realizado la conversión, queda este mundo nuestro real con todos sus soles y la Vía Láctea. Nada.

La redención no es nada para nosotros y nosotros somos nada para ella

¹Si se preguntase sobre una representación positiva de la condición que viene expresada en mi ética sólo de un modo negativo, ésta sería la anulación de la voluntad; así, la respuesta es que, dado que consistimos en voluntad de vivir, aquella condición (aunque la palabra aquí constituya del todo una metáfora) no es nada para noso-

1. [HN I, 483-484 (1817)].

tros ni nosotros somos nada para ella; y el antiguo principio de los pitagóricos –el igual sólo es reconocido por el igual– hace aquí imposible el conocimiento, del mismo modo que sí lo hace posible para todo aquello que consista en voluntad de vivir.

Por lo demás, quien pregunta es remitido a los éxtasis, encantos, iluminaciones, uniones con Dios de todos los inspirados, de cuyo estado puede tener conocimiento, sin embargo, sólo a través de su propia experiencia, la cual presupone ya la renuncia a la voluntad de vivir, al menos durante un primer momento de entusiasmo, tras el cual permanece sólo un recuerdo abstracto de él, ya que el ser humano torna a ser de nuevo voluntad de vivir.

La extinción del yo

¹Si, mediante la conversión de la voluntad, de la palenginesia, se anula el egoísmo, cesa entonces la ansiosa participación en la propia persona y, con ello, el referir todo conocimiento a un punto arbitrario; se suprime, por tanto, el círculo con su centro: es decir, el yo cesa de existir y sólo permanece el mundo objetivo; continuamos aún percibiendo las cosas y sus relaciones entre sí, pero cesamos de referirlas todas a nosotros; el conocimiento no posee un centro, no hay ya ahí ningún egoísmo ni *eo ipso* ni tampoco ningún yo: solamente aparece de vez en cuando una pálida sombra del mismo en tanto que el cuerpo continúa persistiendo en el tiempo. Así pues, me-

1. [HN III, 167 (1823)].

diante la anulación del egoísmo no sólo cesamos de aferrarnos a la vida y de vigilarla de forma ansiosa, no, cesamos propiamente de existir: nos desprendemos del fardo de la existencia o, lo que es lo mismo, del yo; el conocimiento permanece todavía ahí, pero sin centro, sin forma circular; esto es, el mundo exterior está ahí, pero sin un yo¹.

Negar la voluntad de vida es «nirvâna»

²Si, por similitud con una antigua expresión (cosa que, sin embargo, no apruebo), se quisiera denominar a aquello que conocemos sólo como la *voluntad de vivir*—dado que la condición contraria a ésta, ahí donde la voluntad de vivir es negada y se transforma (*nirvâna*), es un hecho que nos resulta del todo desconocido (ya que nuestro conocimiento acompaña a este proceso sólo hasta dicha transformación)—, si, como decía, se quisiera denominar a esto que nos resulta completamente desconocido *x* o *y* o *Dios* y decir, por tanto, en pocas palabras: «Dios es aquello que somos nosotros cuando no somos el mundo», habríamos salvado entonces la palabra, pero no el sentido originario, y tendríamos un Dios completamente diferente del mundo, en tanto que constituiría su absoluto contrario, su directa negación.

1. Aquí el pasaje de la Guyon [«Todo me es indiferente: no *puedo* querer ya nada; a menudo no sé si soy o no» [J.-M. Bouvier de La Motte-Guyon, *Vie de Madame de la Motte Guyon, écrite par elle-même*, Colonia, 1720].
2. [HN IV, 1, 102-103 (1832)].

14. Santos y místicos

Santidad y filosofía

¹<La conciencia *in concreto* de la nulidad del *principium individuationis*, esto es, de la identidad del espacio y del tiempo, da paso —en tanto sea permanente, seria y profunda y, por tanto, determine la acción— a la santidad. Esta misma conciencia da paso —transferida a la abstracción y portada al esclarecimiento del concepto— a la verdadera filosofía. El verdadero filósofo es, pues, el redentor teórico.>

El santo hace suyo el sufrimiento del mundo entero

²La gran mayoría de los seres humanos afirma querer seguir viviendo: para eso existe el mundo, los indivi-

1. [HN I, 312 (1815)].
2. [HN I, 398-399 (1816)].

duos son incontables y su forma un tiempo infinito. Sólo aquellos que han experimentado y sufrido la nulidad y el dolor de la vida en sus propias carnes, o bien los han visto (en los otros), que se han despojado de la voluntad de vivir y, por tanto, niegan el mundo, renuncian a la voluntad, sólo ellos se han liberado del mundo, no consistiendo ya en voluntad, cuya objetivación es este mundo, al cual continúa perteneciendo sólo su cuerpo. La muerte aniquila el residuo de voluntad que aún aparece en su cuerpo o, si este residuo es también aniquilado del todo antes de la muerte, entonces muere necesariamente de hambre y de forma voluntaria. Pero quien no precisa del sufrimiento propio, al menos en gran medida, para renunciar a la voluntad de vivir, sino que le basta la mera contemplación de este mundo sufriente, triste, vano, para estar dispuesto a renunciar a la voluntad de vivir, se halla exento de experimentar el propio dolor y, sin esperar a que éste llegue, niega el mundo: y de él decimos que es virtuoso, sublime, santo.

<Esta convicción surge de haber penetrado el *principium individuationis*: quien lo ha comprendido reconoce el dolor de los otros y del mundo entero como propio y está dispuesto, por ello, a ayudar de buen grado y es bueno, y por esta razón no necesita experimentar el dolor por sí mismo, pues hace suyo el sufrimiento del mundo entero.>

La voluntad santa está libre de la vida y de sus calamidades

El ser humano, como tal, es la apariencia del querer vivir. El malvado es la apariencia concentrada de esta vida-voluntad; y dado que junto con la voluntad de vivir se coloca su apariencia, la vida y, por consiguiente, también todos sus horrores y tormentos (en tanto que todo esto no es más que la misma cosa), así el malvado resulta una manifestación espantosa para los otros, para uno mismo y para el sujeto del conocer en general, puesto que precisamente la voluntad de vivir, la cual se manifiesta en él en un grado tan alto, resulta en esencia incurable y lleva consigo la condenación.

Su antítesis es el santo. Éste es la apariencia del *no-querer-vivir*, de una voluntad que *no* va dirigida hacia la vida. Su cuerpo como tal es, ciertamente, una manifestación del querer vivir, pero cesa con la muerte; sin embargo su carácter, es decir, aquello que tiene en común toda la serie de sus acciones, es apariencia de la voluntad que no se dirige hacia la vida, pues se ha transformado de tal forma que no es la voluntad, cuya apariencia es el cuerpo como tal. Y cuando esta santa voluntad ha sido liberada de la vida junto con sus horrores, se aparece entonces al sujeto cognoscente (es decir, a todos los seres humanos, incluida la persona del santo) en una forma amable. Ciertamente es que *sólo* podemos *expresarnos de un modo negativo*, pues el material con el que trabaja la filosofía, esto es, los conceptos, son representaciones condiciona-

1. [HN I, 245-246 (1815)].

das a la vida y que, por tanto, pertenecen a ésta. De ahí que, desde nuestro punto de vista, la conversión de la voluntad, la santidad, sean efectivamente la salvación, la beatitud, el paso a la *nada*. Llegados a este punto se adhiere, no obstante, la observación de que el concepto de la *nada* expresa una mera relación, es una mera piedra que ejerce de límite.

<Llegados a este punto esencial, la filosofía sólo puede ofrecer expresiones negativas, sólo puede hablar, por tanto, de negación, de renuncia a la voluntad: si se pretendiese una presentación positiva de aquello que expresamos de modo negativo, no nos quedaría otra vía que la de remitirnos a las condiciones en las que han vivido todos los santos ascetas entre los indios y los cristianos y que denominamos éxtasis, tránsito, arrobó, y también iluminación, unión con Dios, etc., pero un conocimiento de ello sólo nos es posible a partir de la propia experiencia, la cual se enturbiará en cuanto tenga que ser comunicada.>

Santos indios y místicos cristianos

¹Después de que en mi obra haya situado el objetivo y el significado de toda virtud y santidad en la *renuncia a la voluntad de vivir*, quedará por añadir, más o menos, lo siguiente:

Por espantoso que pueda sonar este principio moral al oído humano —dado que el ser humano sólo es la concre-

1. [HN I, 464-466 (1817)].

ta voluntad de vivir y que se exige de él aquello de lo cual la muerte, ante la cual incluso la naturaleza se estremece, es sólo una débil imagen y símbolo, y en tanto que la simpleza del modo de pensar habitual y la filosofía optimista se oponen a aquella disposición de ánimo—, se encontrará, sin embargo, si se considera tranquilamente, que en él se expresa tan sólo el supremo principio abstracto de aquello que en la enseñanza cristiana se exige mediante proposiciones, preceptos y ejemplos, y que en los hindúes viene expresado y desarrollado con mayor vigor. Si encontramos como precepto de la doctrina de Cristo en su pureza y originalidad, tal y como es enseñado por los Evangelios y los apóstoles, el amor al prójimo en la misma medida que el amor a sí mismo, la beneficencia, el odio y la persecución reemplazados por el amor y la benevolencia, la paciencia, la dulzura, el soportar las ofensas, la continencia en la alimentación para reprimir los placeres y la resistencia al impulso sexual —si puede ser, de forma total (Pablo)—, vemos después, con el desarrollo posterior del cristianismo en los escritos de los santos y místicos cristianos, que la santidad se describe en términos del amor puro, de la absoluta resignación de la verdadera serenidad, de la indiferencia hacia todas las cosas mundanas, de la extinción de la propia voluntad y el renacimiento en Dios, del completo olvido de la propia persona profundizando en la contemplación de Dios, etc. (*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure par Fénelon*)¹. También lo vemos así en las ense-

1. En ningún lugar ha sido expresada quizás la forma del cristianismo en este sentido de forma más perfecta y, al mismo tiempo, tan acorde con mi

ñanzas de los hindúes, como resulta de los Vedas, los Purânas, los mitos, leyendas, proverbios, etc. (*Oupnek'hat*, «Vida de Fo» en el *Asiatisches Magazin*, *Bhagavad-Gîtâ*, *Las leyes de Manu*, *Asiatic Researches*, la *Mythologie* de Polier, vol. II, cap. 13, *et ailleurs*¹; muchos otros pasajes deben ser citados aquí), donde encontramos el amor al prójimo renegando del amor a uno mismo, la beneficencia hasta el punto de deshacerse de lo adquirido día a día con sudor, una paciencia infinita con todos aquellos que ofenden, la restitución de todo mal, por muy grave que sea, con el bien y el amor, soportar voluntariamente toda afrenta, la abstinencia de todo alimento animal, la absoluta castidad y renuncia a toda lujuria, el desprenderse de toda propiedad, el abandono de toda familia, de toda residencia, la soledad completa, la expiación voluntaria y el castigarse a sí mismo hasta la muerte voluntaria por inanición, o ir al encuentro de los cocodrilos, o arrojarse bajo las ruedas del carro que lleva las imágenes de los

exposición de la ética, que en el antiquísimo libro de Tauler conocido con el título de *Teología alemana*; libro excelente del cual afirma Lutero en el prefacio que escribió expresamente para él, que en ningún otro libro —exceptuando la Biblia y Agustín (a quien, como agustino, nombra sólo *honoris causa*)— aprendió más sobre cómo son Dios, Cristo y el ser humano. Con este mismo espíritu excelente, aunque no del todo comparable al primero y probablemente de otro autor, fueron publicados la *Medulla animae* de Tauler y la *Imitación de la pobreza de Cristo* de Tauler, junto con la *Teología alemana*, en un solo volumen en 1703.

1. [Schopenhauer hace referencia a los siguientes escritos: J. Klaproth, «Über die Fo-Religion in China», en *Asiatisches Magazin*, vol. I, 1802, págs. 149-169; F. Majer, «Der Baguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeschna und Arjoon», en *Asiatisches Magazin*, vol. I, 1802, págs. 406-453, y vol. II, págs. 105-135, 229-255, 273-293, 454-471, 477-490. Marie Elisabeth de Polier, *Mythologie des Indous*, 2 vols., Paris, 1809. Sobre el *Oupnek'hat*, véase *supra*, pág. 35, n. 41.

dioses, etc. (*Asiatic Researches*). Quien conoce bien esto no negará que representa la continuación del camino hacia el cual conduce el cristianismo.

¹Qué significa *renunciar a la voluntad de vivir* lo enseño de una manera filosóficamente escueta: se puede aprender la puesta en práctica de esta enseñanza a partir de la descripción de los *samnyâsin* y de los santos en la India, y de las biografías de las almas santas entre los cristianos, de las cuales hay varias recopilaciones. Especialmente amplia y exhaustiva es la autobiografía de *Madame de Guyon*: todo aquel con nobles sentimientos dejará de lado, en cuanto haya conocido a esta mujer verdaderamente santa, la profunda superstición en la que se hallaba atrapada su razón, como si fuera una añadidura accidental. Una auténtica representación poética de la renuncia a la voluntad de vivir la ofrece Goethe en su *Confesiones de un alma bella*.

²Si no recuerdo mal, en los escritos indios se habla siempre sólo de *santos*, *penitentes* y *samnyâsin*, todos ellos varones¹, mientras que las almas santas cristianas son con mayor frecuencia mujeres que varones: de Guyon, la beata Sturmin, Klettenberg, Bourignon, etc. Ello se debe probablemente a que en la India el sexo femenino está muy marginado y subordinado y no es tenido en cuenta. En la mujer emerge la negación de la voluntad de vivir en la *satî*.

1. [HN I, 472-473 (1817)].

2. [HN IV, I, 165 (1833)].

3. (Aunque hay también mujeres eremitas: *Mabâwansi*, etc., vol. III, pág. 220 [E. Upham, *The Mabâwansi*, 3 vols., Londres, 1833]).

Verdad de la mística pese a la razón

¹La *mística de los sufíes* se manifiesta principalmente como un gozo de la conciencia que se siente el núcleo del mundo y el centro de toda existencia. La exhortación a renunciar a la voluntad de vivir, que constituye el único medio posible para la liberación de la existencia individual y el dolor asociado a ésta, es considerado con frecuencia algo secundario y de fácil aplicación. En la mística de los hindúes destaca este segundo aspecto de forma más intensa y en la mística cristiana resulta del todo predominante, surgiendo aquella conciencia panteísta acto seguido tras la renuncia a todo querer, como unificación con Dios. De ahí que la mística mahometana tenga un carácter muy alegre, la cristiana uno muy sombrío y la de los hindúes se sitúe en el medio.

Si se reconoce la mística como algo realmente verdadero, se la puede definir como «la expresión libre de un conocimiento metafísico inmediato que desdén por entero las poderosas objeciones de la razón»².

El santo no es filósofo y el filósofo no es santo

³Son muy pocos los seres humanos a quienes les basta el *puro conocimiento de la idea de la vida* para llevar a cabo

1. [HN III, 344-345 (1827)].

2. En la *teología cristiana* la «mística» significa, sin embargo, la doctrina de la unificación o de ser-uno con Dios, y el «pietismo» la doctrina de la absoluta pecaminosidad de nuestra naturaleza.

3. [HN I, 468-470 (1817)].

esta transformación, mientras que fortuna y felicidad siguen encomendándose al favor de la voluntad de vivir. Uno de ellos era la señorita Klettenberg, que Goethe describe en las *Confesiones de un alma bella*; también Spinoza, a juzgar por el espléndido inicio de su muy insatisfactorio tratado *De emendatione intellectus* y de su biografía¹, y tantos otros, cuyas biografías han sido recopiladas por los *Místicos cristianos*². La mayoría de las veces una condición soportable y la lisonja de la esperanza resultan un impedimento para tal transformación radical. Ésta sólo la trae consigo, con plena presencia de espíritu, una gran desgracia y la proximidad de una muerte cierta, como sucede con casi todos los que mueren en el patíbulo, que lo hacen con habitual serenidad. Tal sucede a Margarita en el *Fausto*, quien rechaza la salvación porque la voluntad de vivir ha sido anulada; así también al pasional *Benvenuto Cellini* en la prisión³; así les sucede a muchos, quienes tras una gran desgracia alcanzan de repente la gran resignación y se van a un monasterio, completamente transformados⁴.

1. [Es posible que Schopenhauer se refiera aquí a la biografía de Paulus que figura en la edición de las obras de Spinoza publicada en Jena, 1802-1803, o bien a *La vie de B. de Spinoza*, de Jean Colerus, La Haya, 1706].

2. [Quizá la *Biblioteca Mysticorum selecta...*, Amstelredami, 1708, de Pierre Poiret].

3. [B. Cellini, *Vida*, II, 13].

4. Aquí se muestra cuán importante resulta también para la ética la diferencia entre conocimiento abstracto e intuitivo, diferencia que tiene un significado profundamente radical en toda mi filosofía. Propiamente, todo ser humano es consciente intuitivamente de todas las verdades de la filosofía, pero esto no es suficiente para que entren a formar parte de su saber abstracto, por no hablar de la oposición de su voluntad, porque aquella verdad abstracta conduce a resultados que la condenan; por ello también la mayoría guarda un odio interior hacia toda verdad y puede sólo soportarla, como mucho, cuando se pre-

Entre el conocer intuitivo, vivo, íntimo de cada ser humano y su pensamiento abstracto hay un gran abismo que sólo la filosofía puede salvar: ésta enseña en qué consiste propiamente aquella transformación absoluta, aquel quietivo y única salvación; mientras que todos aquellos santos, incluso con el mismo conocimiento interior, pensaban y hablaban muy diferente unos de otros, explicando y comentando cada cual lo que sucede según los dogmas religiosos fijados anteriormente en su razón. Por ello un santo indio, uno cristiano y uno mahometano utilizarán un lenguaje muy diferente aunque en todos ellos el conocimiento interior sea el mismo y se manifieste en la transformación que llevan a cabo. El arte de los filósofos consiste, pues, en reproducir fielmente en conceptos abstractos la esencia del mundo y de la vida, al igual que cada arte refleja esto fielmente en su género: de un santo, como tal, no se puede exigir que sea un gran filósofo, como tampoco de un ser humano bello que sea un buen escultor; y a la inversa: de un escultor no se puede exigir que sea bello ni de un filósofo, como tal, que sea santo.

senta envuelta con la absurdidad y el error, los cuales deben, por tanto, ser más consistentes cuanto más grande y más verdadero resulta el pensamiento adquirido. Todas las religiones son un ejemplo de ello. La verdad en ellas se asemeja a una planta, que crece entre un gran montón de piedras, entre las cuales se abre camino fatigosamente y de una forma no natural, hasta el punto que uno se maravilla de que alcance la luz y pueda vivir en tales condiciones. En la ética, la importancia de la distinción entre conocimiento abstracto e intuitivo se pone de relieve en que del conocimiento intuitivo proviene la actividad del santo y es un espejo de éste. Aquello que hace diferente al conocimiento abstracto se aprecia en la interpretación que aquel santo hace de su actividad, acorde a los conceptos y dogmas implantados en él, en cuya interpretación no hay referente a lo más sustancial, nada de valor. Un santo puede ser presa de la más absurda superstición y, a la inversa, puede ser también un filósofo. El conocimiento de la razón corre completamente por su cuenta.

Apéndice

La biblioteca oriental de Schopenhauer¹

1. [A fin de ofrecer una primera noción esencial de la sección de la biblioteca de Schopenhauer dedicada a Oriente, reseñamos seguidamente, de forma simplificada, la relación que bajo epígrafe *Orientalia* proporciona A. Hübscher en el quinto volumen del *Nachlass* (HN V, 319-352). Con todo, esta relación no agota el espectro de las lecturas schopenhauerianas sobre la materia, ya que, por un lado, de los más de 3.000 volúmenes de que constaba la biblioteca del filósofo en el momento de su muerte se conservan tan sólo unos 1.800 debiendo considerarse el resto perdidos, y por otro Schopenhauer solía tomar prestadas de las bibliotecas las obras que podían interesarle o que no le resultaba posible obtener directamente. Además de la descripción detallada de los textos, el quinto volumen del *Nachlass* contiene las glosas y las anotaciones marginales de Schopenhauer, de las que aquí nos vemos obligados a prescindir.].

- ABEL-RÉMUSAT, J.-P., *Le livre des récompenses et des peines, traduit du Chinois de Lao-Tseu*, Renouard, Paris, 1816.
- ASIATIC COSTUMES; *a series of forty-four coloured engravings, from designs taken from Life: with a description to each subject*, Ackermann, Londres, 1828.
- THE ASIATIC JOURNAL and monthly register for British and foreign India, China and Australasia, Allemand Co., Londres, nn. 122, 123, 131 (febrero 1840, marzo 1840, noviembre 1840); nn. 132, 133, 134 (diciembre 1840, enero 1841, febrero 1841).
- ASIATIC RESEARCHES, *or transactions of the society instituted in Bengal, for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences etc. of Asia*, vols. I-XI, Londres, 1806-1812; vol. XX, Calcuta, 1839.
- ASIATISCHES MAGAZIN, al cuidado de J. Klaproth, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar, 1802.
- BHAGAVAD-GITA, *id est Θεσπέσιον μέλος, sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium*, al cuidado de A. W. Schlegel, Weber, Bonn, 1823.
- [BHARTIRHARI] *Die Sprüche des Bhartriharis*, al cuidado de P. von Bohlen, Campe, Hamburgo, 1835.
- [BHATTIKAVYA] *Fünf Gesänge des Bhatti-Kavya*, al cuidado de C. Schütz, Velhagen und Klasing, Bielefeld, 1837.
- [BIDPAI] *Specimen sapientiae Indarum veterum. Id est, Liber ethico-politicus pervetustus, dictus Arabice Katila wa Dimna*, al cuidado de S. G. Stark, Rüdiger, Berolini, 1697.

- BOCHINGER, J. J., *La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes*, Levrault, Estrasburgo, 1831.
- BOHLEN, p. VON, *De Buddhismi origine et aetate definiendis*, Hartung, Regimontii Prussorum, 1827.
- , *Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten, dargestellt*, 2 vols., Bornträger, Königsberg, 1830.
- BOPP, F., *Die Sündflut, nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahā-Bhārata*, Dümmler, Berlin, 1829.
- BURCKHARDT, J. L., *Arabische Sprichwörter, oder die Sitten und Gebräuche der neueren Aegyptier, erklärt aus den zu Kairo umlaufenden Sprichwörtern*, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar, 1834.
- BURNOUF, E., *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, Imprimerie Royale, Paris, 1844.
- [FAXIAN] Foë Kouë Ki, *ou Relation des royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté, à la fin du IV^e siècle*, al cuidado de J.-P. A. Abel-Rémusat, edición revisada y aumentada por J. Klaproth y E.-A.-X.-C. de Landresse, Imprimerie Royale, Paris, 1836.
- COLEBROOKE, H. T., *The exposition of the Vedanta philosophy. Extracted from the Asiatic Journal for November 1835*, Cox & Baylis, Londres, 1835.
- , *Miscellaneous Essays*, 2 vols., Allen & Co., Londres, 1837.
- COLEMAN, C., *The Mythology of the Hindus*, Parbury, Allen & Co., Londres, 1832.
- [CONFUCIO] *Aphorismen oder Sentenzen des Confuz*, al cuidado de C. Schulz, Hilscher, Leipzig, 1795.
- , *Chi-kingsive liber carminum*, al cuidado de J. Mohl, Cotta, Stuttgart y Tübingen, 1830.
- , *Y-King*, al cuidado de J. Mohl, Cotta, Stuttgart y Tübingen, 1834.
- , *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*, Horne, Londres, 1706.
- CRAUFURD, Q., *Researches concerning the Laws, Theology, Learning, Commerce... of Ancient and Modern India*, 2 vols., Cadell & Davies, Londres, 1817.
- DAVIS, J. F., *The Chinese: a general Description of the Empire of China and its inhabitants*, 2 vols., Knight, Londres, 1836.
- DESCRIPTION DU TUBÉT [de Ma Shao-Yün y Sheñg Mei-ch'i], versión rusa al cuidado de N. J. Bičurin, versión francesa al cuidado de J. Klaproth, Imprimerie Royale, Paris, 1831.
- DHAMMAPADAM, al cuidado de V. M. Fausbøll, Reitzel, Hauniae, 1855.
- DUBOIS, J.-A., *Exposé de quelques-uns des principaux articles de la théologie des Brahmes*, Dondey-Dupré, Paris, 1825.
- , *Mœurs, Institutions et Cérémonies des peuples de l'Inde*, 2 vols., Imprimerie Royale, Paris, 1825.
- GAUTTIER [D'ARC], E., *Ceylan, ou recherches sur l'histoire, la littérature, les mœurs et les usages des Chingulais*, Nepveu, Paris, 1823.

- GESETZBUCH DER GENTOOOS, *oder Sammlung der Gesetze der Pundits*, al cuidado de R. E. Raspe, Bohn, Hamburg, 1778.
- GRAUL, K. (al cuidado de), *Tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus*, Dörffling und Franke, Leipzig, 1854.
- HAOH KJÖH TSCHWEN [HAO-QIU-ZHUAN], *d. i. die angenehme Geschichte des Haoh Kjöb. Ein chinesischer Roman in vier Büchern*, al cuidado de C. G. von Murr, Leipzig, 1766.
- , *ou l'union bien assortie*, 4 vols., Moutardier, Paris, 1828.
- HARDY, R. S., *A Manual of Buddhism, in its modern development*, Partridge & Oakey, Londres, 1853.
- , *Eastern monachism: an account of the origin, laws, discipline... of the order of mendicants founded by Götama Buddha*, Partridge & Oakey, Londres, 1850.
- HARIRI AL BASRĪ [YEHUDAH ALHARIZI], *Die ersten Makamen aus dem Tachkemoni oder Divan des Chariz nebst dessen Vorrede*, al cuidado de S. J. Kaempf, Duncker, Berlin, 1845.
- HAUPT, J. T., *Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und dem ersten Kaiser des chinesischen Reiches Fohi hinterlassenen Buches Je-Kim genannt*, Berger und Boedner, Rostock y Wismar, 1753.
- HEEREN, A. H. L., *Über die Indier*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1815.
- HINDÜ GESETZBUCH *oder Menu's Verordnungen nach Cullucas Erläuterung, ein Inbegriff des Indischen Systems religiöser und bürgerlicher Pflichten*, al cuidado de J. C. Hüttner, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, Weimar, 1797.
- HODGSON, B. H., *Sketch of Buddhism; derived from the Bauddha scriptures of Nipal*, Cox, Londres, 1828.
- ISWARA KRISHNA, *The Sāṅkhyā Karika, or memorial verses on the Sāṅkhyā philosophy*, al cuidado de H. T. Colebrooke y H. H. Wilson, Valpy, Oxford y Londres, 1837.
- , *Gymnosophista sive Indicae Philosophiae Documenta*, al cuidado de C. Lassen, Weber, Bonn, 1832.
- [JAYADEVA] *Gita-Govinda oder Krischna der Hirt. Ein idyllisches Drama des indischen Dichters Jayadeva*, al cuidado de A. W. Riemschneider, Renger, Halle, 1818.
- JOURNAL ASIATIQUE, *ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux... publié par la Société Asiatique*, vol. VII (1825); vol. IX (1827). Segunda serie (Nouveau Journal Asiatique), vol. I (11?) (1828). Tercera serie (Journal Asiatique), vol. IX (X?) (1840); vol. XI (XII?) (1841), Imprimerie Royale, Paris. Año 1826: ene.-feb.; mayo-jun.; ago.-dic.; 1827: ene.-mar.; mayo-dic.; 1828: mayo-dic.

- [NOUVEAU] JOURNAL ASIATIQUE, marzo 1831.
- [KALIDASA] *Calidás: Sacontala; or, the Fatal Ring; an Indian Drama*, trad. ingl. di W. Jones, Edwards, Londres, 1792.
- , *Kalidasa's Wolkenbote*, al cuidado de K Schütz, Velhagen und Klasing, Bielefeld, 1859.
- KIDD, S., *China, or, illustrations of the symbols, philosophy, antiquities, customs, superstitions, laws, government, education, and literature of the Chinese*, Taylor & Walton, Londres, 1841.
- KOEPPEN, C. F., *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, 2 vols., Schneider, Berlín, 1857-1859.
- [LALITAVISTARA] *Rgya Tch'er Rol Pa, ou Développement des jeux, concernant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni*, al cuidado de P.-E. Foucaux, París, 1848.
- LANGLÈS, L. M. DE, *Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan*, 2 vols., Didot, París, 1821.
- LAO TSE [LAOZI], *Tao te King*, al cuidado de S. Julien, Imprimerie Royale, París, 1842.
- , *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu*, al cuidado de J.-P.-G. Pauthier, París, 1831.
- LASSEN, C., *Indische Alterthumskunde*, König, Bonn, 1843.
- [MĀGHĀ] *Magha's Tod des Çiçupala. Ein sanskritisches Kunstepos*, al cuidado de C. Schütz, Velhagen und Klasing, Bielefeld, 1843.
- [MAHĀBHĀRATA] *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst andern Episoden des Maha-Bharata*, al cuidado de F. Bopp, Logier, Berlín, 1824.
- MAIDANI [AL-MAYDĀNĪ], *Proverbiorum Arabicorum*, al cuidado de H. A. Schultens, Lugduni Batavorum, 1795.
- MAJER, F., *Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaisumus*, Reclam, Leipzig, 1818.
- , *Zur Kulturgeschichte der Völker, historische Untersuchungen*, 2 vols. (vol. II: *Über die Geschichte der alten Hindus*), Hartknoch, Leipzig, 1798.
- MAURICE, T., *Indian Antiquities*, 6 vols., Londres, 1794-1796.
- MÉLANGES ASIATIQUES, *tirés du Bulletin Historico-Philologique de l'Académie Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg*, vol. I, San Petersburgo, 1851.
- MENG TSEU [MENCIO] *vel Mencium inter sinenses philosophos, ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum*, al cuidado de S. Julien, Lutetiae Parisiorum, 1824.
- MOOR, E. (al cuidado de), *Oriental Fragments*, Smith, Londres, 1834.
- NEUMANN, C. F., *Asiatische Studien*, vol. I, Barth, Leipzig, 1837.
- OBRY, J.-B.-F., *Du Nirvana Indien, ou de l'affranchissement de l'âme après la mort, selon les Brahmanes et les Bouddhistes*, Duval et Herment, Amiens, 1856.
- OCHS, C., *Die Kaste in Ostindien und die Geschichte derselben in der alten lutherischen Mission*, Leopold, Rostock, 1860.
- OUPNEK'HAT (*id est, Secretum Tegendum*): *opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Dredjr Beid, Sam Beid, Atbrban Beid*, al cuidado de A. H. Anquetil-Duperron, 2 vols., Levraut, Argentorati, 1801-1802.
- OZIERAY, M.-J.-F., *Recherches sur Buddou ou Bouddou*, Brunot-Labbé, París, 1817.
- PALLADIUS, Παλλαδίου Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραγμάνων; *Palladius de gentibus Indiae et Bragmanibus*, Byssé, Londresi, 1665.
- PALLADIUS, O. [PALLADIJ (P. I. KAFAROW)], *Lebensbeschreibung des Buddhas Schakjamuni*, in «Archiv für die wissenschaftliche Kunde von Russland», al cuidado de A. Erman, vol. XV, quad. 1, 1856.
- PANNELIER, J.-A. (al cuidado de), *L'Hindoustan, ou religion, mœurs, usages, arts et métiers des Hindous*, 6 vols., Nepveu, París, 1816.
- LE PANTCHA-TANTRA, *ou les cinq ruses. Fables du Brahme Vichnou-Sarma; Aventures de Paramarta, et autres contes*, traducción al francés de J.-A. Dubois, Merlin, París, 1826.
- PAULLINUS, F. A. ST. BARTHOLOMAEO, *Darstellung der Brhmanisch-Indischen Götterlehre, Religionsgebräuche und bürgerlichen Verfassung*, Ettinger, Gotha, 1797.
- PAUTHIER, J.-P.-G. (al cuidado de), *Les Livres sacrés de l'Orient, comprenant le Chou-King ou le Livre par excellence, les Tse-Chou ou les quatre Livres moraux de Confucius et de ses disciples, les lois de Manou, premier législateur de l'Inde, le Koran de Mahomet*, Didot, París, 1840.
- PEND-NAMEH, *ou Le Livre des conseils de Farid el Dīn (Attār)*, al cuidado de A.-I. Silvestre de Sacy, Imprimerie Royale, París, 1819.
- POLIER, M.-E. DE, *Mythologie des Indous*, Librairie de la cour, Rudolstadt, e Schöll, París, 1809.
- THE PORCELAIN TOWER, *or nine stories of China*, al cuidado de T. H. Sealy, Bentley, Londres, 1841.
- PRABOD'H CHANDRO'DAYA, *or The Moon of Intellect; an allegorical Drama*, al cuidado de J. Taylor, Longman, Londres, 1812.
- RAMMOHUN ROY, *Translation of several principal Books, Passages, and Textes of the Veds, and of some controversial works of Brabmanical Theology*, Parbury, Allen & Co., Londres, 1832.
- , *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, Imprimerie Royale, París, 1823.
- , *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, Imprimerie Royale, París, 1843.
- , *Cantes Chinois*, 3 vols., Moutardier, París, 1827.
- RHODE, J. G., *Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus, mit Rücksicht auf ihre älteste Geschichte*, 2 vols., Brockhaus, Leipzig, 1827.

- RIGVEDA-SANHITA, libro I, al cuidado de F. A. Rosen, Londres, 1838.
- RITTER, C., *Die Stupa's, oder die architektonischen Denkmale an der Indo-Baktrischen Königsstraße, und die Colosse von Bamian, eine Abhandlung zur Alterthumskunde des Orients*, Nicolai, Berlin, 1838.
- ROTH, R., *Zur Litteratur und Geschichte des Weda*, 3 vols., Liesching & Comp., Stuttgart, 1846.
- SADI, M., *Rosengarten*, al cuidado de K. H. Graf, Brockhaus, Leipzig, 1846.
- [SĀMAVEDA] *Translation of the Sanhitā of the Sama Veda*, al cuidado de J. Stevenson, Allen & Co., Londres, 1842.
- SANGERMANO, V., *A description of the Burmese Empire*, al cuidado de W. Tandy, Murray y Parbury, Allen & Co., Roma, 1833.
- SCHLEGEL, F., *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1808.
- SCHMIDT, I. J., *Über die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer*, sacado de «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersburg», VI serie (Ciencias políticas, historia y filología), tomo II, 1832.
- , *Dzans-blun, oder der Weise und der Thor*, 2 vols., Gräff, St. Petersburg, y Voß, Leipzig, 1843.
- , *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und litterarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*, Kray, St. Petersburg, y Cnobloch, Leipzig, 1824.
- , *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfaßt von Ssangan Sssetsen Chung-Tai-dschu der Ordurs*, Gretsche, St. Petersburg, y Cnobloch, Leipzig, 1829.
- , *Über einige Grundlehren des Buddhismus*, primera parte (1829) y segunda parte (1830), extraído de «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersburg», VI serie (Ciencias políticas, historia y filología), tomo I, 1830.
- , *Über das Mahājanā und Pradschnā-Pāramita der Bauddhen* (1836), extraído de las «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersburg».
- , *Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. Eine ostasiatische Heldensage*, Gräff, St. Petersburg, y Voß, Leipzig, 1839.
- , *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*, Cnobloch, Leipzig, 1828.
- , *Über die sogenannte dritte Welt der Buddhisten, als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehren des Buddhismus*, (1831), extraído de las «Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à St. Petersburg», VI serie (Ciencias políticas, historia y filología), tomo II, 1832.
- SINNER, J.-R., *Essai sur les dogmes de la métempsychose et du purgatoire, enseignés par les bramins de l'Indostan; suivi d'un récit abrégé des dernières révolutions et de l'état présent de cet empire*, Société typographique, Berna, 1771.
- SPIEGEL, F., *Anecdota Pālica*, Engelmann, Leipzig, 1845.
- , *Kammavayka. Liber de officiis Sacerdotum Buddhicorum*, König, Bonn, 1841.
- TAITTIIRIYA UPANISHAD, traducción inglesa de H. H. E. Roer, Asiatic Society of Bengal, Calcuta, 1853.
- TCHAO-CHI-KOU-EUL, *ou l'orphelin de la Chine, drame en prose et en vers*, traducción francesa de S. Julien, Moutardier, París, 1834.
- THOLUCK, F. A. G., *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*, Dümmler, Berlin, 1825.
- , *Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*, Dümmler, Berlin, 1821.
- TIRUVALLUVER, *Der Kural. Ein gnomisches Gedicht über die drei Strebeziele des Menschen*, al cuidado de K. Graul, Dörffling y Franke, Leipzig, 1856.
- TURNER, S., *Samuel Turner's, Capitains in Diensten der ostindischen Compagnie, Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo Lama durch Bootan und einen Theil von Tibet*, traducción alemana de M. C. Sprengel, Hoffmann, Hamburgo, 1801.
- TURNOUR, G., *The first twenty chapters of the Mahawanso*, Cotta Church Mission Press, Ceylán, 1836.
- UPHAM, E., *The history and doctrine of Buddhism, popularly illustrated; with notices of the Kappooism, or Demon worship, and of the Bali, or planetary incantations of Ceylon*, Ackermann, Londres, 1829.
- , *The Mahāvansi; the Rājā-Ratnācari, and the Rājā-Vali, forming the sacred and historical books of Ceylon; also, a collection of tracts illustrative of the doctrines and literature of Buddhism*, 3 vols., Parbury, Allen & Co., Londres, 1833.
- VĀLMĪKI, *Vadīnadatta-Badha, ou la mort d'Vadīnadatta, épisode extrait et traduit du Ramayana*, al cuidado de A.-L. de Chézy, Didot, París, 1814.
- VINDICATION OF THE HINDOOS *from the aspersions of the Reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos; by a Bengal officer*, Rodwell, Londres, 1808.
- WARD, W., *A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos: including a minute description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works*, 2 vols., Black, Parbury & Allen, Londres, 1817.

- WILSON, H. H., *Select specimens of the Theatre of the Hindus*, 3 vols., Calcuta, 1826-1827.
- WINDISCHMANN, F. H. H., *Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum*, Habicht, Bonn, 1833.
- WJASA, *Nala. Eine Indische Dichtung*, al cuidado de J. G. L. Kosegarten, Frommann, Jena, 1820.
- WOLLHEIM DE FONSECA, A. E., *De nonnullis Padma-Purani Capitibus*, Jona, Berlin, 1831.

Schopenhauer y la India

por Giovanni Gurisatti

«Buda, Eckhart y yo enseñamos esencialmente lo mismo»

Si por «prejuicio clásico» entendemos la predisposición a «atribuir a los griegos y romanos el origen de toda civilización»¹, con la consiguiente incapacidad para concebir que existen civilizaciones completamente diferentes y con un origen mucho más antiguo que la nuestra, no podemos decir que Schopenhauer padeciera dicha enfermedad eurocéntrica. Sabemos que su biblioteca, hoy en día conservada sólo en parte, contenía al menos el mismo número de obras orientales que de obras maestras de la literatura griega y romana. Sabemos que una esquina de su

1. R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, París, 1921. Edición actual: Maisnie-Trédaniel, 1983. (Trad. esp. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Versión de Rafael Cabrera, Madrid: Losada, 2004, pág. 29).

salón francfortés estaba presidida por un pequeño Buda de bronce dorado, «¡auténtico, tibetano!»¹, del que estaba orgulloso, y que en sus años de madurez le encantaba dirigirse a sus conocidos con el apelativo de «nosotros, los budistas»². Sabemos que para él las Upanishads representaban «el producto de la suprema sabiduría humana»³, cuya lectura no sólo consideraba recomendable para sus amigos, sino también «la lectura más gratificante y conmovedora que se puede hacer en este mundo». Esta lectura, escribe en *Parerga y paralipómena*, «ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte»⁴. Sabemos que no dudaba en ver una afinidad estelar entre su propia biografía y la de Buda si es verdad que —escribe en 1832— «a los diecisiete años [...] fui sacudido por la *miseria de la vida* de igual forma que le ocurrió a Buda en su juventud, cuando divisó la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte»⁵. Una historia, la del joven príncipe Siddhārtha, inducido a la conversión al descubrir los dolores del mundo, que el anciano filósofo solía narrar, con intención evidentemente pedagógica, a quien lo visitaba⁶. Por último, sabemos que su fiel caniche se llamaba *Ātman*, que en sánscrito significa ‘esencia’, ‘principio de vida’, ‘espíritu absoluto’ y ‘alma individual’...

Anécdotas aparte, se sabe cómo Schopenhauer —al contrario que su odiado enemigo Hegel— no desaprove-

1. GBr, 394 (carta a Frauenstädt del 6 de junio de 1856).

2. Gespr, 244, GBr, 236 (carta a su hermana Adele del 23 de agosto de 1849) y 281 (carta a von Doss del 10 de mayo de 1852).

3. P II, 438 (trad. esp., pág. 410).

4. P II, 437 (trad. esp., pág. 409).

5. HN IV, I, 96.

6. Véase Gespr, 236-237 y 311-313.

chaba ocasión para poner por las nubes la filosofía y la religiosidad indias y para destacar la estrecha afinidad de su pensamiento con éstas. En el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* —estamos en 1818, pero los documentos manuscritos nos informan de que la idea estaba ya madura en 1816¹—, éste sitúa su obra bajo la égida de Kant, Platón y los Vedas (las Upanishads), y prevé en Europa un influjo de la literatura sánscrita «no menor a la del renacimiento de la literatura griega en el siglo XV»². Por tanto, una suerte de «renacimiento oriental», cuyas huellas se encuentran diseminadas, ya desde los inicios de Weimar (1814), en todos los manuscritos y las obras de Schopenhauer —a excepción de la primera edición de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, de 1813—, y que se van multiplicando a medida que sus conocimientos en la materia se van ampliando a la misma velocidad que el desarrollo de los estudios orientales de la época.

Es emblemático, por ejemplo, que Schopenhauer eligiera como máxima para el libro IV de *El mundo*, que contiene su célebre doctrina de la ascesis y de la redención, no, como podría esperarse, un pasaje extraído de la mística cristiana, sino un verso de las Upanishads³, procedimiento que el filósofo repite puntualmente años más tarde, en 1844, cuando completa los Complementos al libro III de *El mundo* nuevamente con un verso de las Upanishads, y los del libro IV con una máxima extraída

1. Véase HN I, 392 y 422.

2. W I, 11 (trad. esp., pág. 91).

3. Véase W I, 341 (trad. esp., pág. 491).

del *Tao Te Ching* de Lao Tse¹, como si quisiera decir: mi ética, incluso antes que al cristianismo, mira a Oriente. De hecho, tres años antes, en la *Ética*, el filósofo proponía el origen de su moral inspirándose en la que «era ya hace milenios la visión fundamental de la sabiduría hindú»², mientras que en los *Parerga*, también en referencia a la *Ética*, confirmará que la raíz de su moral se halla, en último término, en la fórmula mística del *tat tvam asi*, es decir, en la «verdad que en los Vedas y el vedānta encuentra su expresión»³. En la «correspondencia paradójica» (más tarde definida como «prodigiosa») ⁴ de su filosofía con las obras del brahmanismo y del budismo, Schopenhauer, siguiendo la tendencia contraria a «todos los sistemas filosóficos europeos», no ve un escándalo, sino una prueba de su propiedad y de su verdad⁵. Una afinidad de intenciones que no sólo atañe al aspecto ético, sino al conjunto de una doctrina: «Si yo quisiera adoptar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad —reza un pasaje canónico de los Complementos—, habría de conceder al budismo la preeminencia sobre todas las demás. En todo caso me alegro de ver mi doctrina en tan gran coincidencia con una religión que tiene la mayoría absoluta sobre la tierra, pues cuenta con muchos más adeptos que ninguna otra»⁶. Por tanto, con orgullo significativo, a dos años

1. Véase W II, 429 y 539 (trad. esp., págs. 477 y 603).

2. E, 314 (trad. esp., pág. 297).

3. P II, 239 (trad. esp., pág. 238).

4. GBr, 384 (carta a von Doss del 27 de febrero de 1856).

5. W II, 720 (trad. esp., pág. 815).

6. W II, 197 (trad. esp., págs. 222-223).

escasos de su muerte, el filósofo de setenta años afirma: «Buda, Eckhart y yo, enseñamos esencialmente lo mismo»¹.

La India, cuna del género humano

Para Schopenhauer, la superioridad cualitativa y cuantitativa de la India en campo tanto metafísico como religioso —la producción poética, literaria y artística no encuentra apreciación análoga²— es una certeza. Él, al igual que muchos grandes espíritus de su época, cultiva la idea romántica de la India como «suelo sagrado» y «cuna del género humano»³, es decir, que los creadores de los Vedas y las Upanishads se hallaban «más próximos que nosotros del origen del género humano» y, por ello, comprendían la esencia de las cosas «con más claridad y hondura que la especie ya en decadencia “como son ahora los mortales”»⁴. Contrario tanto al hebraísmo como al islam, los cuales identificaba con un teísmo y un optimismo que había que combatir de acuerdo precisamente con el antiteísmo y el pesimismo indios, el filósofo ve en el brahmanismo y en el budismo no sólo el fruto de la doctrina más alta y antigua y de la sabiduría humana más noble y profunda, sino también la fuente de la que bebieron Egipto, Pitágoras, Platón, el Neoplatonismo, toda la mitología grecorromana y el cristianismo neotes-

1. HN IV, II, 29.

2. Véase P II, 435-436 (trad. esp., págs. 407-408).

3. Véase W I, 11 (trad. esp., pág. 91).

4. W II, 189 y W II, 557, respectivamente (trad. esp., págs. 214 y 625).

tamentario, que no sería sino «el reflejo de una originaria luz hindú procedente de la ruinas de Egipto que cayó desgraciadamente sobre suelo judío»¹. Esta presencia de «sangre india» en las venas del cristianismo², necesaria para Schopenhauer a fin de cuadrar las cuentas entre mística occidental y mística oriental, se repite de manera casi obsesiva en su obra³, que muestra su originalidad cuando el autor –que aprecia la tolerancia de los hindúes y budistas hacia las demás religiones– se burla de los intentos fallidos por parte de los misioneros anglicanos de ganar prosélitos a orillas del Ganges, estigmatizando como irresponsable «el fanatismo cristiano, que quiere convertir a su fe a todo el mundo»⁴. Contra toda «intrusión, arrogancia e impertinencia» eurocéntricas y eurocristianas, Schopenhauer, retomando un concepto que ya expresara Friedrich Schlegel, más bien profetiza y prevé una influencia benéfica de Oriente sobre Occidente: «En la India –escribe– nunca se comprenderán ni arraigarán nuestras religiones: la sabiduría primigenia del género humano no se verá eliminada por los acontecimientos de Galilea. Por el contrario, la sabiduría hindú refluirá hacia Europa y producirá una transformación fundamental en nuestro saber y pensar»⁵. Lúcida y abierta es la opinión de Schopenhauer acerca de los viajes

1. E, 281 (trad. esp., pág. 266).

2. G, 144 (trad. esp., pág. 186).

3. Véase p. ej. P II, 419 y ss. (trad. esp., págs. 392-393): «... el Nuevo Testamento ha de ser de algún modo de procedencia hindú... la doctrina de Cristo, nacida de la sabiduría hindú... Todo lo que en el cristianismo es verdad se encuentra también en el brahmanismo y el budismo».

4. P II, 246 (trad. esp., pág. 245).

5. W I, 444 (trad. esp., pág. 618).

apostólicos a Oriente, a los que dedica un mordaz epigrama:

Marcháis como maestros
volvéis como discípulos
del sentido enturbiado
cayó allí el velo¹.

¿Renacimiento de la sabiduría oriental?

No obstante, por mucho que Schopenhauer anhele un renacimiento europeo del espíritu oriental e insista en destacar las coincidencias entre su filosofía y el pensamiento indio, se halla lejos de afirmar que éste pueda haber contribuido directamente al origen de su sistema; al contrario, para evitar equívocos, en el prólogo a la primera edición de *El mundo* advierte que, si bien cada uno de los pasajes de las Upanishads podrían deducirse de su filosofía, no sería posible encontrar una sola huella de su filosofía en las Upanishads². En los Complementos remarca con mayor prolijidad que, desde luego, «no he filosofado bajo la influencia del budismo», y recuerda al respecto el estado aún embrionario de los estudios orientales en los años de gestación de *El mundo*³. Una vez más, en 1856, escribe a von Doss: «La concordancia [de la doctrina budista] con mi doctrina es prodigiosa; tanto

1. P II, 246 (trad. esp., pág. 245).

2. Véase W I, 11 (trad. esp., pág. 91).

3. Véase W II, 197 (trad. esp., pág. 223).

que entre 1814 y 1818, cuando escribí el primer volumen [de *El mundo*], aún no sabía nada ni podía saber nada de esto»¹. La ausencia de referencias orientales en la primera edición de *De la cuádruple raíz* —donde, como sabemos, se contiene el fundamento de todo su sistema—, sin embargo, ampliamente presentes en la edición de 1847, parece que apoyaría esta hipótesis.

Ahora bien, aun teniendo en cuenta la conocida escasa propensión de Schopenhauer a reconocer sus propias deudas intelectuales, es difícil contradecirlo en este caso. El descubrimiento de la India por parte de Europa es un hecho relativamente reciente², y es sólo a partir del siglo XVIII (Schopenhauer nace en 1788) cuando los estudios indios empiezan a conformar una disciplina segura y unos métodos propios. Hasta entonces, las principales fuentes de conocimiento de la cultura india venían dadas por descripciones aproximadas y parciales de misioneros, viajeros y funcionarios occidentales. Se trata, por tanto, de un «territorio inmenso y hasta entonces prácticamente desconocido»³ al que durante los primeros años del siglo XIX arriban la escuela inglesa de Calcuta, el Collège de France, la Société Asiatique, así como las escuelas alemanas de Bonn y Berlín. En la Alemania romántica la semilla de Oriente encuentra terreno fértil⁴: Hegel, Schelling, Fichte y Schleiermacher leen regularmente los

Asiatic Researches. En esta publicación aparece, en 1805, un estudio fundamental: «On the Vedas or Sacred Writings of the Hindous» de H. T. Colebrooke, fundador de la filología sánscrita; en 1808 Friedrich Schlegel edita *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, mientras que en 1818 su hermano August Wilhelm ocupa en Bonn la primera cátedra de indología y promueve la revista *Indische Bibliothek*, además de las ediciones de la *Bhagavad Gîtâ* y del *Râmâyana*. Herder, Lessing, Goethe, Humboldt, Jean Paul, Novalis, Hölderlin, Görres y Heine, a pesar de que contrapongan la espiritualidad y la cultura indias al racionalismo y al pragmatismo europeos, las ven con buenos ojos, pues comparten la idea de que la India constituye la patria original —y, por tanto, la futura patria espiritual— de la humanidad. «Todo, todo, sin excepción, viene de la India», escribe F. Schlegel a Tieck en aquellos años⁴. Ni siquiera el mismo Kant dejó de hacer referencias positivas a la cultura india en sus lecciones de geografía.

Esta corriente filohindú, que en la primera mitad del siglo XIX adquiere más vigor, está alimentada por la incipiente filología inglesa, francesa y alemana², presentes sobre todo en las principales revistas de la época: *Asiatic Researches*, *Journal Asiatique* y *Asiatisches Magazin*. Entre 1823 y 1827 aparecen en *Transactions of the Royal Asiatic Society* cinco estudios fundamentales de H. T. Co-

1. Véase *supra*, pág. 186, nota 4.

2. Al respecto, véase R. Schwab, *La Renaissance orientale* (Prólogo de L. Renou), París: Payot, 1950.

3. R.-P. Droit, *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, París: Seuil, 1997, segunda edición ampliada, 2004, pág. 19.

4. Al respecto, véase V. Kade-Luthra, *Schmerz nach Indien. Literarische Annäherungen von Goethe bis Günther Grass*, München: Beck, 2006.

1. Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel. Briefe, al cuidado de H. Lüdeke, Frankfurt a. M.: Baer, 1930, pág. 140.

2. Un instrumento útil a este respecto lo procura la copiosa bibliografía cronológica seleccionada como apéndice al texto anteriormente citado de R.-P. Droit, págs. 243-353.

lebrooke sobre los sistemas de pensamiento de la India, que más tarde recogería la edición londinense de 1837 de *Miscellaneous Essays*. En el mismo periodo –entre 1825 y 1844– se publican los trabajos capitales de I. J. Schmidt sobre los mongoles, de E. Upham sobre el budismo, de J. J. Boehinger sobre el ascetismo, de B. H. Hodgson sobre Nepal, de A. Csoma de Körös sobre el Tíbet, de G. Turnour sobre Ceilán, de J.-P. Abel-Rémusat sobre China, de V. Sangermano sobre Birmania, y por fin, en 1844, como colofón a una empresa iniciada veinte años antes con el pionero *Essai sur le Pali* (1826, en colaboración con C. Lassen), E. Burnouf publica su *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, riguroso perfil sobre las enseñanzas de Buda, al que seguirán las primeras grandes síntesis sobre el tema, como el *Manual of Buddhism* de S. Hardy (1853), *Du Nirvana Indien* de J.-B.-F. Obry (1856) o *Die Religion des Buddha* de C.F. Köppen (1857). En la misma época se editan las primeras biografías de Buda, como la de J. Klaproth (1824) y la de M.-A.-A. L. Deshauterayes (1825), ambas en *Journal Asiatique*, seguidas en 1848 por la traducción del *Lalitavistara* (*La vida de Buda*) por parte de P.-E. Fouchaux. Entre las muchas traducciones de obras canónicas –inauguradas en 1785 por la versión inglesa de la *Bhagavad-Gîtâ* de C. Wilkins–, nos limitaremos a recordar las dos que resultaron determinantes para Schopenhauer: la traducción latina de la *Oupnek'hat* (una recopilación de 50 Upanishads traducida y comentada en persa a partir del original sánscrito, que apareció en India en 1657), publicada por A. H. Anquetil-Duperron en Estrasburgo en dos volúmenes entre 1801-1802, y el artículo «Über

die Fo-Religion in China» de J. Klaproth, publicado como propio en 1802¹: se trataba, en realidad, de una traducción al alemán de la versión francesa, realizada en 1756 por J. De Guignes, de un *Sûtra* en 42 capítulos del budismo Mahâyâna redactado en chino (siglo v d. C.). Por último, entre 1804 y 1818, aparecen las primeras gramáticas y los primeros diccionarios de lenguas del medio y del extremo Oriente.

Schopenhauer, zahorí de la India

La prueba más verídica de esta fiebre indológica la representan las obras (y la biblioteca)² de Schopenhauer, pues la atención con que el filósofo seguía la corriente orientalista de su tiempo, a la que sacó gran partido, no sólo viene demostrada por las integraciones teóricas y filológicas a la doctrina de *El mundo* que se aportan en nuevas obras –especialmente en el cap. VII de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, en los §§. 18, 19 y 22 de *Sobre el fundamento de la moral*, en los caps. XLI, XLVIII y XLIX de los Complementos, y en los caps. VIII, XV y XVI del segundo volumen de *Parerga*–, sino también por las variantes, las ampliaciones, las nuevas citas e indicaciones

1. J. Klaproth, «Über die Fo-Religion in China», en *Asiatisches Magazin*, al cuidado de J. Klaproth, 2 vols., Weimar: Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, 1802, vol. I, págs. 149-169.

2. Véase en el apéndice la relación de los «orientalia» que poseía Schopenhauer. Al respecto, cfr. J. Stollberg, «Arthur Schopenhauers Annäherung an die indische Welt», en «Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...». *Arthur Schopenhauer und Indien*, al cuidado de J. Stollberg, Frankfurt del M: Klostermann, 2006, págs. 25-33.

bibliográficas en sus reediciones. Por ejemplo, la edición del año 1847 de *De la cuádruple raíz* contiene una amplia disquisición documentada sobre el antiteísmo indio, ausente en la primera; en la edición de 1854 de *Sobre la voluntad en la naturaleza* (primera ed. 1836), los materiales filológicos que se ofrecen al lector en el capítulo «Sinología» se presentan considerablemente ampliados¹; en la tercera edición de *El mundo*, de 1859, una nota advierte: «En los últimos cuarenta años la literatura india en Europa ha crecido tanto que, si ahora quisiera completar esta nota de la primera edición, llenaría un par de páginas»².

Teniendo en cuenta la obstinación con que el filósofo se complace en alardear de su erudición en la materia –pese a que no dominaba el sánscrito y tampoco se preocupaba por hacerlo–, podemos creerlo cuando retrospectivamente afirma que en la época de la primera edición de *El mundo* «el budismo sólo se conocía por las escasas noticias de los birmanos»³. Efectivamente, si por aquella época ya se puede hablar de un conocimiento relativo del brahmanismo, de los Vedas, de las Upanishads y de los Purāṇas –bien presentes en los manuscritos juveniles y en *El mundo*–, prácticamente nada se sabía

acerca del budismo Hīnayāna y Mahāyāna propiamente dicho, si consideramos que la distinción entre ambas perspectivas difícilmente hallaba espacio en la mentalidad (y en las lenguas) de los europeos¹. En los años veinte, a medida que se va aclarando dicha distinción, ésta también se va consolidando en el sistema de Schopenhauer, quien –a pesar de seguir identificándolos– parece afirmar la superioridad del budismo sobre el brahmanismo, debido bien al «término medio» del camino de la sabiduría que propone el primero frente a la radicalidad ascética del segundo², bien a la diferencia entre el *moksha* de los Vedas –la redención como positiva reunión con Brahman– y el *nirvāṇa* budista –la salvación entendida de manera puramente negativa como «la nada»–³. En los *Parerga* escribirá que la religión de Buda Śākyamuni, menos metafísica que el Vedānta y concentrada sustancialmente en el *samsāra* y en el *nirvāṇa*, es «la más excelente» precisamente por su esencialidad, sobriedad y accesibilidad⁴, capaces de eliminar tanto el sistema de castas como la dogmática mitológica esotérica, confusa y complicada, del brahmanismo⁵.

Ahora bien, si en los años de gestación del sistema el binomio brahmanismo-budismo se inclina claramente a favor del primer polo, es decir, a favor de los Vedas y a favor de las Upanishads, y sólo a partir de los años veinte la balanza se va inclinando cada vez más hacia el

1. En la edición de 1836 (págs. 126-135), «para el conocimiento general de la vida y de la doctrina de Buda» Schopenhauer se limita a recomendar la biografía de Deshauterayes (1825), el vol. I (1825) de *Mélanges asiatiques* de Abel-Rémusat y *Geschichte der Ost-Mongolen* (1829) de Schmidt.

2. W I, 480 (trad. esp., pág. 664, nota).

3. W II, 596 (trad. esp., pág. 670). Véase también W II, 197 (trad. esp., pág. 223). Schopenhauer se refiere en particular al estudio de F. Buchanan, «On the Religion and Literature of the Burma», que apareció en *Asiatic Researches*, vol. VI, Calcuta, 1799 (Londres, 1801), págs. 163-308, que el filósofo pudo leer en 1816.

1. Al respecto, R.-P. Droit, *Le Culte du néant*, cit., págs. 25 y ss.

2. Véase W II, 710-11 (trad. esp., págs. 801-802).

3. W II, 712 (trad. esp., págs. 803-804).

4. P II, 245 (trad. esp., pág. 244).

5. Véase P II, 441 (trad. esp., págs. 412-413).

segundo polo –y hacia la figura de Buda–, parece legítimo que Schopenhauer minimizase la aportación del budismo, entendido de este modo, a la concepción fundamental de su pensamiento. Pero si en cambio hubiese sabido –algo imposible en aquella época– que su adorada *Oupnek'hat* no era sino un *collage* védico-budista-idealista que reunía en un denso volumen textos antiguos de las Upanishads y comentarios filosóficos muy tardíos (gran parte de ellos atribuibles a Shamkara y a su escuela, fuertemente influidos por el budismo)¹, quizá habría sido más cauto en sus afirmaciones y habría asumido la que *ab origine* parece constituir la polaridad fundamental de su indología².

La India en los manuscritos juveniles

En el prólogo a la primera edición de *El mundo*, como hemos dicho, Schopenhauer nombra a Kant, a Platón y las Upanishads –en este orden– como claves de lectura privilegiadas de su pensamiento, pero al mismo tiempo

1. Al respecto, cfr. U. App, «Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus», en *Schopenhauer-Jahrbuch* (SJB), 79, 1998, págs. 41-42 y «Oum. Das erste Wort von Schopenhauers Lieblingsbuch», en *Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...*, cit., págs. 37-50.

2. Lo mismo vale para el *Sūtra* en 42 capítulos publicado por Klaproth (véase *supra*, pág. 193, nota 1), que, como afirmaron sus traductores europeos, no se trata de un antiguo texto indio, sino de una interpretación china tardía, a la que tuvo acceso Klaproth a través de una versión tomada de un texto zen del 801 d. C. De esto podemos deducir que el primer contacto de Schopenhauer con una fuente budista original tuvo lugar «precisamente con un texto budista chino, enmascarado de indio y ataviado por maestros zen» (U. App, «Schopenhauers Begegnung», cit., págs. 44-45).

niega cualquier influencia directa de estos últimos. Sin embargo, un fragmento manuscrito de Dresde redactado en 1816 presentaba el mismo pasaje *in nuce* con un matiz diferente: «Confieso, por cierto, que no creo que mi filosofía hubiera podido surgir sin que antes [!] las Upanishads, Platón y Kant hubieran arrojado simultáneamente sus destellos en el espíritu de un ser humano»¹. Con esta afirmación, Schopenhauer no sólo parece ventilar la hipótesis de la influencia india, sino que también invierte de manera alarmante la secuencia de nombres, tanto que Arthur Hübscher, acusándolo de «exagerar un poco», afirmó cáusticamente que «en lugar de las Upanishads, tendría que haber nombrado en primer lugar a Platón y a Kant»².

El intento, en parte legítimo –y bastante generalizado en la exégesis³–, de minimizar el espíritu oriental que vibra desde el principio en la reflexión de Schopenhauer, no nos debe hacer olvidar las huellas que dicho espíritu deja en el *Nachlass* (*Escritos póstumos*). Por boca del filósofo, se sabe que fue el orientalista Friedrich Majer, amigo y discípulo de Herder, quien lo inició en la «antigüedad india» durante su segunda estancia weimariana en casa de su madre Johanna, durante el invierno de 1813-1814, ejerciendo sobre él un «influjo decisivo»⁴. Quizá

1. HN I, 422.

2. A. Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern-heute-morgen*, Bonn: Bouvier, 1988, págs. 50-51.

3. Véase p. ej. Y. Kamata, *Der junge Schopenhauer*, Friburgo: Alber, 1988, donde el elemento indio está completamente ausente, aunque el texto se proponga examinar detalladamente los años de gestación del sistema.

4. GBr, 261 (carta a Erdman del 9 de abril de 1851). Al respecto, cfr. R. F. Merkel, «Schopenhauers Indien-Lehrer», en SJB, 32, 1945-1948,

fue el mismo Majer quien le sugirió leer la *Oupnek'bat*, cuyos dos volúmenes el entonces *Doktor der Philosophie*, de 26 años, tomó prestados de la biblioteca de Weimar el 26 de marzo de 1814¹, y del que se procuraría, en julio del mismo año, un ejemplar propio. Debió de ser amor a primera vista, cuando ya un fragmento de Dresde (mayo-junio de 1814) presenta una cita del segundo volumen: «*Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit*»². ¡Se trata nada menos que de la máxima del libro IV de *El mundo*!

Por otra parte, en aquella época Schopenhauer no es que desconociera completamente las *cuestiones orientales*³. Cuarenta y ocho páginas de un cuaderno de apuntes tomados en 1811 como estudiante en las clases impartidas, en la Universidad de Gotinga, por el historiador A. H. L. Heeren, profesor de etnografía⁴, contienen las

págs. 158 y ss. En cuanto a la posible influencia de los hermanos Schlegel, frequentadores habituales del salón weimariano de la madre de Schopenhauer, y de cuya obra orientalista estaba al corriente, el filósofo no hace ninguna referencia explícita al respecto, a pesar de que su idea de «renacimiento oriental», contenida en el prólogo a *El mundo*, retome aparentemente y al pie de la letra un concepto que F. Schlegel ensalza en *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, publicado en 1808, texto que Schopenhauer, antes de comprarlo, consultó en la Biblioteca Real de Dresde en julio de 1814.

1. Junto a *Oupnek'bat*, Schopenhauer tomó prestada la *Mythologie des Indous* de M.-E. de Polier, publicada en 1809.

2. «En el mismo momento en que surge el conocimiento, el deseo se quita de enmedio» (HN I, 120).

3. Sobre los primeros contactos de Schopenhauer con el pensamiento indio, véase la detallada reconstrucción ofrecida por U. App, «Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought», en *SJB*, 87, 2006, págs. 35-37, además de J. Stollberg, *Arthur Schopenhauers Annäherung*, cit., págs. 5-25.

4. Estos escritos se encuentran recogidos en el pliego III, págs. 69-116, del legado de Schopenhauer conservado en la Staatsbibliothek de Berlín (también en fotocopia en el Schopenhauer-Archiv de Fráncfort). No han teni-

primeras noticias sobre religiosidad y cultura asiáticas, entre las que destacan sucintas referencias a la lengua pali, a los monasterios y a la «religión de Buda, una derivación de la de Brahma» entre los birmanos, así como al lamaísmo, a la «religión de Fo» y a la filosofía de Confucio en China, a la vida monástica en el Tíbet, al budismo, al sintoísmo y a las sectas filosófico-religiosas de Japón y, por último, a las castas de los brahmanes, a los Vedas, a la *trimûrti*, a las prácticas ascéticas y a la filosofía de la India.

Dos años después, el 4 de diciembre de 1813 –tras haber archivado el 18 de octubre, *in absentia* en Jena, la *Cuádruple raíz*–, Schopenhauer, siguiendo probablemente las indicaciones de Majer y quizá las del mismo Klaproth, presente también en Weimar, toma prestada de la biblioteca weimariana la recopilación en dos volúmenes del *Asiatisches Magazin* al cuidado de Klaproth, donde no sólo encuentra el escrito anteriormente mencionado sobre la «religión de Fo» en China, sino también una traducción de la *Bhagavad Gîtâ* hinduista preparada y comentada por Majer¹, que constituyen sin

do acogida en la edición de Hiübscher, quien, cuando introduce el segundo volumen del *Nachlass* (págs. xiii-xiv) –que contiene los apuntes universitarios de Schopenhauer–, se limita a mencionarlos de pasada. La transcripción de éstos (parcial hasta el momento) ha sido publicada recientemente por U. App, «Notizen Schopenhauers zu Ost-Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811», en *SJB*, 84, 2003, págs. 21-39 (equivalentes a las págs. 93-111 del *Nachlass*), y «Schopenhauer's India Notes of 1811», en *SJB*, 87, 2006, págs. 17-31 (equivalentes a las págs. 83-93 del *Nachlass*).

1. F. Majer, «Der Bhagavat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeschna und Arjoon», en *Asiatisches Magazin*, vol. 1, págs. 406-53, y vol. II, págs. 105-35, 229-55, 273-93, 454-90. Sobre la importancia de *Asiatisches Magazin*

duda alguna su verdadero primer encuentro fecundo con el budismo y el hinduismo. De este primer acercamiento se han conservado algunas anotaciones propias¹. Más tarde, entre marzo y abril de 1814, se entrega al estudio de la *Oupnek'hat*. Finalmente, entre noviembre de 1815 y mayo de 1816 –por tanto, antes y durante la elaboración originaria y la redacción de *El mundo*–, el filósofo, consciente de las indicaciones de Heeren, hojea las páginas de los *Asiatic Researches* (vols. I-IX, 1806-1812) en busca de información, extractos y citas sobre el brahmanismo y el budismo, que recoge en un cuaderno para tal efecto y acompaña de detalladas glosas² que ya contenían la mayor parte de las ideas que más adelante caracterizaron su orientalismo: metempsicosis, palingenesia, *karman*, Brahman, ateísmo, moralidad, dolor, pesimismo, *nirvāna*, redención, santidad, *avatāra*.

Todo esto lo constatamos detalladamente en el borrador de *El mundo*. En un fragmento de Weimar de 1814 aparece por primera vez «la *māyā* de los indios»³, un término destinado a formar parte integrante del léxico de Schopenhauer. Inmediatamente después es el turno del

Oupnek'hat y del *âtman*. En Dresde, entre 1814 y 1816, aparecen referencias al *lingam* y a Shiva, a *māyā*, al ascetismo indio y cristiano, a los Vedas y al *Sâma-veda* –tratados por Colebrooke en *Asiatic Researches*– a las *Leyes de Manu*, a los Purâna y a las Upanishads, a los *samnyâsin* y a la conversión de la voluntad, a la compasión y al *sopatkit tatoumis* (*tat tvam asi*) como ruptura del velo de *māyā*, a la *trimûrti*, a la contemplación y al *nirvāna* como nada. También de 1816 data un esquema de *El mundo*, cuya metafísica se presenta de este modo: «Idea platónica - cosa en sí de Kant - sabiduría de los Vedas» frente a «aquello que deviene, que no es –apariencia– *māyā*»⁴. En 1817, de nuevo en Dresde, en plena elaboración de *El mundo*, Schopenhauer cita con aprobación el «mito indio», es decir, los Vedas y la «doctrina de Buda», según la cual hay que perseguir la quietud suprema del *nirvāna*². Siguen menciones al *I Ching*, y un denso fragmento sobre virtud y santidad³, el cual nos remite, además de a los textos canónicos ya citados, a las aportaciones de Klaproth, de Majer y de Polier. Después de esto, el entusiasmo indológico de Schopenhauer parece irrefrenable, como testimonian otros fragmentos del último periodo de Dresde⁴ que contienen en síntesis los resultados de su ética y donde presenta unidos, por un sentimiento común, a «los *samnyâsin* y los santos de la India» y «las almas santas entre los cristianos». Si cotejamos la primera y la tercera edición de *El mundo*, dejando a un lado las

1. HN I, 392.

2. HN I, 441.

3. Véase HN I, 464-466.

4. Véase HN I, 468 y ss.

y la aportación de Majer en la formación oriental de Schopenhauer, cfr. U. App, *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*, cit., págs. 58-76.

1. Véase HN II, 245-46 (v. *supra*, págs. 51-52). Es posible que dichas anotaciones se remontan a diciembre de 1813-marzo de 1814 (periodo del préstamo bibliotecario), y no, como afirma Hübscher, al 1815-1816 (cfr. HN II, xxix).

2. En HN II, 395-397 (v. *supra*, pág. 52-54), se cita una escasa selección de dichas anotaciones. El texto íntegro de estos escritos –incluidos en el pliego xxxix, págs. 205-250, del legado– ha sido transcrito y publicado por U. App, «Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the *Asiatic Researches*», en *SJB*, 79, 1998, págs. 11-33.

3. HN I, 104.

integraciones filológicas y de contenido, se comprueba cómo –con cuarenta años de distancia– las cuestiones fundamentales de su apertura a Oriente desde el principio eran ya evidentes.

Armonía preconcebida

No obstante, entre la India y los manuscritos juveniles parece reinar una armonía preconcebida que va incluso más allá de referencias literales y remisiones filológicas, como demuestran, a modo de ejemplo, dos nociones fundamentales para la formación del sistema: la noción práctica de «conciencia mejor» y la noción teórica de «sujeto puro del conocimiento».

Después de que dejara una gran huella, en 1812, como conciencia metaempírica, extratemporal, suprasensible, fruto de una negación ascética de la vida que eleva «a un mundo en que ya ni hay personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto»¹, y que, por tanto, lleva a la santidad como «verdadera redención del mundo»², la conciencia mejor, ya en un fragmento de 1814, se opone, como centro en quietud, a la conciencia empírica periférica; es decir, una existencia dolorosa que «por su naturaleza es huidiza, sin consistencia, una sombra inaprensible»³. El indianismo *ante litteram* de estas palabras es tan evidente que es difícil sorprenderse cuando, en un fragmento

posterior, la quietud, la felicidad y la paz de la conciencia mejor se presentan como renuncia a la vida, es decir, a esa «ilusión» que, al pie de la letra, es la «*māyā* de los indios»⁴. Y es también contra *māyā* en cuanto voluntad, error y origen del mal del mundo cuando, de nuevo en 1814, la liberación de la voluntad se ofrece, en cuanto conocimiento mejor, explícitamente acorde con el dictado de la *Oupnek'hat*, que opone el conocimiento al deseo⁵. En el libro IV de *El mundo* la conciencia mejor aparecerá traducida como el concepto cardinal de «negación de la voluntad», pero será siempre el velo de *māyā* lo que hay que rasgar para obtener moralidad y redención. Y un eco lejano de la conciencia mejor de los años de juventud se conserva en la referencia a la *prajñā-pāramitā* (sabiduría suprema) del budismo Mahāyāna con que Schopenhauer, como cierre a la tercera edición de *El mundo*, identifica –sobre la base de I. J. Schmidt– la nada-*nirvāna* de la redención, es decir, lo que hay «más allá de todo conocimiento», donde no existe distinción alguna entre sujeto y objeto³.

Análogamente, las dispersas observaciones iniciales sobre el conocimiento puro del genio⁴, en cuanto contemplación objetiva de las cosas y de las ideas, alejada de los anhelos e intereses que afligen al individuo en la vida empírica, se sedimentan en un fragmento weimariano de 1814⁵ que contiene la perspectiva ético-estética de Scho-

1. HN I, 42.

2. HN I, 44.

3. HN I, 85.

1. HN I, 104.

2. Véase HN I, 120.

3. W I, 508 (trad. esp., pág. 700).

4. Véase HN I, 41, 46 y ss. y 72.

5. Véase HN I, 106.

penhauer, donde el individuo conocedor se presenta como «el espectador tranquilo, puro, situado fuera del tiempo de esa absoluta tragedia de la vida», en este caso también explícitamente según el dictado de la *Oupnek'bat*: «Y es parecido a un espectador ya que, separado de todo, observa el espectáculo». Este pasaje decisivo volvemos a encontrarlo en un fragmento afín de 1816¹, halla su explicación en los §§ 33-34 de *El mundo*, se cita nuevamente en los *Manuscritos berlineses*² de 1824 y, finalmente, se establece como máxima de los Complementos al libro III de *El mundo*, como demostración de su importancia para la estética práctica de Schopenhauer.

El mundo como Brahman y «mâyâ»

Tras haber visto su génesis y para orientar el recorrido a través de los fragmentos –orientales– contenidos en el legado manuscrito de Schopenhauer –a lo largo de un periodo de tiempo que va desde 1822 a 1860, año de la muerte del filósofo³–, sería oportuno evocar sintéticamente los grandes temas de su indianismo, sin perder de vista en ningún momento que el entramado de remisio-

1. Véase HN I, 428.

2. Véase HN III, 179.

3. Debemos recordar brevemente que varias referencias a Oriente también se encuentran contenidas en los escritos relativos a las lecciones que Schopenhauer dio en Berlín entre 1820 y 1821, que repiten y amplían de manera didáctica las teorías ya expuestas en *El mundo*. Publicados en 1913 por F. Mockrauer en el ámbito de los *Sämtliche Werke* de Paul Deussen (vols. IX y X), no fueron recogidos por Hübscher en su edición del *Nachlass*.

nes entre conocimientos indológicos y desarrollo del sistema es, como él mismo admite, tan denso que haría arbitraria cualquier tipo de esquematización sinóptica.

En el plano metafísico, visto el planteamiento de base de 1816: «Idea platónica / aquello que deviene, que no es - cosa en sí de Kant / apariencia - sabiduría de los Vedas / *mâyâ*»¹, es inmediata la identificación de *mâyâ* con la *Vorstellung*, la representación: desde la primera edición de *El mundo*, el filósofo no sólo identifica repetidas veces en el libro I el velo de *mâyâ* con el mundo como ilusión, sueño, engaño, hechizo, conocido dentro de los esquemas subjetivos del principio de razón suficiente –o sea, representación–, sino que también en la segunda edición siente el deber de añadir, ya desde el primer párrafo, que la «verdad fundamental» según la cual «el mundo es mi representación» fue conocida desde la más remota antigüedad «por los sabios de la India, al aparecer como el principio fundamental que la filosofía vedânta atribuye a *Vyâsa*»² –el principio de idealismo–, «esencial al budismo como al hinduismo»³, que Schopenhauer siente profundamente afín a su pensamiento.

En cuanto a *Wille*, la voluntad, no faltan elementos que identifican su identidad con el Brahman de los indios o el *tian* de los chinos. En el segundo caso, Schopenhauer es explícito: comentando la idea atribuida al sabio chino Zhu Xi, por la que «el espíritu del cielo [*tian*: el sumo principio de todas las cosas] es deducible de

1. HN I, 392; W I, 346 (trad. esp., págs. 496-497); W I, I, 391.

2. W I, 30 (trad. esp., p. 114).

3. N, 329 (trad. esp., pág. 190).

aquello que constituye la voluntad en la raza humana», el filósofo se siente obligado a especificar: «La concordanza de esta última conclusión con mi doctrina es tan notable y pasmosa que si el pasaje no hubiese sido escrito ocho años después de la aparición de mi obra, no se podría por menos que afirmar que había yo tomado de ella mi idea capital»¹. Por tanto *tian* = *Wille*.

Acerca de Brahman, definido en *De la cuádruple raíz* (segunda ed.) como «(aquello) que en mí y en ti y en mi caballo y en tu perro vive y padece»², y en los *Parerga* como lo eterno «que existe, sufre, vive y espera en la salvación en todo y en todos»³, un apunte de 1833 nos da la pista: «He denominado a la *cosa en sí*, la esencia interna del mundo, según aquello que nos es *conocido de él de una forma más certera: la voluntad*. ... Así pues, infinitamente mejor que si la hubiese denominado, por ejemplo, *Brahman*, *Brahma*, alma del mundo o cualquier otra ocurrencia»⁴. Algo anterior (1832) es otro apunte en el que Schopenhauer identifica Brahman y *Wille* entendidos como instinto procreador primordial, hipótesis que veía sustentada en la derivación etimológica del verbo italiano *bramare* («ansiar, anhelar») a partir de *Brahma*, por lo que Brahman, el ser originario, origen y núcleo del mundo, no sería sino «el desco ardiente, la voluntad vehemente»⁵. En 1855 y en 1857 retoma el argumento

haciendo referencia a Max Müller¹, pero debemos señalar que el nexo entre Brahman y «la voluntad de vida que es la fuente y la esencia de las cosas» aparece ya esbozado en los años de Dresde² y que, de hecho, el término Brahman como Ser supremo, espíritu y alma del mundo que se encuentra en todo el universo sin perder su integridad, es el primero que despertó el interés indológico en Schopenhauer³. Por tanto, Brahman = *Wille*.

En este estado de cosas, no parece osado afirmar que, desde el punto de vista metafísico, una traducción oriental de la obra maestra de Schopenhauer podría ser: *El mundo como Brahman y māyā*.

Antiteísmo y pesimismo

Sin embargo, una vez sentadas las bases metafísicas, la mayor atención de Schopenhauer se dirige hacia la religión, la ética y la moral de la India. Con tonos enérgicos y triunfales, del brahmanismo y del budismo comparte ante todo el ateísmo (el antiteísmo) y el pesimismo, que convierte en el signo distintivo de la única y verdadera religiosidad. Desde la anotaciones manuscritas «contra Kant» de 1816-1818⁴, más tarde retomadas en el «Apéndice» a *El mundo*⁵, la certeza de que millones de hindúes y budistas aborrecían el teísmo, es decir, la idea de un

1. N, 334 (trad. esp., pág. 194).
2. G, 141 (trad. esp., pág. 183).
3. P II, 243 (trad. esp., pág. 242).
4. HIN IV, I, 143.
5. HIN IV, I, 125.

1. Véase HIN IV, II, 17-18. V. *supra*, págs. 88-89.
2. Véase HIN II, 396.
3. Véase HIN II, 245 (v. *supra*, págs. 51-52).
4. HIN II, 411-412.
5. Véase W I, 594-595 (trad. esp., págs. 802-803).

dios personal, único, creador y dominador del mundo, constituye un *argumentum inconcussum* omnipresente tanto en su obra conocida como en la inédita, dispuesto a ser lanzado contra el hebraísmo y el islam, religiones teístas por excelencia y, por ello, detestables y detestadas. Además, si el teísmo hebreo implica la creación del individuo a partir de la nada y, por tanto, su retorno a la nada en el momento de la muerte –con el terror que de ello se deriva–, el antiteísmo indio, en cambio, basado en la eternidad de ese Brahman que es cada uno de nosotros¹, implica el «carácter indestructible de nuestro ser en sí», además de la muerte del individuo. Ésta es la sustancia de los mitos orientales, de la metempsicosis (transmigración de las almas) y de la palingenesia (renacimiento), que liberan al hombre del temor a la muerte –mitos que Schopenhauer comparte *in toto*, en particular el segundo, que considera el más cercano a la verdad filosófica²–, ya sea porque «se halla en gran concordancia con [su] teoría de la permanencia metafísica de la voluntad»³ o porque le llama la atención su capacidad de ejercer «un influjo práctico increíblemente fuerte»⁴.

Lo mismo podemos decir para la ecuación budismo = pesimismo. En la idea de que la vida es «un camino equivocado que debemos desandar»⁵, esencialmente caracterizada por la perdición, el dolor y la muerte, Schopenhauer ve la «gran verdad fundamental [...] sin comparación algu-

na la más importante que pueda haber»¹, propia del brahmanismo, del budismo y del cristianismo, religiones pesimistas y, por ello, contrarias al «falso, banal y pernicioso optimismo que se presenta en el paganismo griego, en el judaísmo y en el islam»², que alaban y magnifican la belleza y la bondad del mundo. En cambio, el término *samsâra* –introducido en el léxico del filósofo a través de los estudios de I. J. Schmidt y F. H. H. Windischmann– identifica un mundo de dolor, de renacimiento continuo, deseo y anhelo, de ilusión de los sentidos y mutabilidad de las formas, de nacimiento, de envejecimiento, de enfermedad y de muerte; un mundo que no debería ser y del que hay que apartarse por la vía de la extinción, del *nirvâna*³. En términos sistemáticos, si el *samsâra* es la afirmación de la voluntad, el *nirvâna* es su negación⁴: una polaridad fundamental en la que se basa toda la ética schopenhaueriana.

Más allá de «*mâyâ*», más allá del «*samsâra*», hacia el «*nirvâna*»

Por tanto, si en el plano teórico la ecuación «voluntad: Brahman = representación: *mâyâ*» es válida, en el plano práctico lo es la ecuación «afirmación de la voluntad: *samsâra* = negación de la voluntad: *nirvâna*». Una correspondencia rica en implicaciones morales. Por encima del velo de *mâyâ* (en términos schopenhauerianos,

1. Véase W II, 543 (trad. esp., págs. 607-608).

2. Véase HN I, 479.

3. P II, 300 (trad. esp., pág. 292).

4. W II, 592 (trad. esp., pág. 665).

5. HN III, 328.

1. W II, 737 (trad. esp., pág. 834).

2. W II, 731 (trad. esp., pág. 834).

3. Véase W II, 596 (trad. esp., págs. 669-670).

4. Véase W II, 714 (trad. esp., pág. 806).

más allá del *principium individuationis*), el conocimiento y la conciencia mejores, en efecto, acceden al territorio ilimitado del «eso eres tú», el *tat tvam asi* de las Upanishads (o sea, de la *Oupnek'hat*, vol. I, págs. 60 y ss.)¹, por el cual cada uno se reconoce en toda criatura, amiga o enemiga, humana o animal y, por tanto, se ve inducido a tolerarla, a amarla, a socorrerla, a sentir piedad y compasión por ella, se ensimisma en sus sufrimientos y los siente propios, ya que allí donde el malvado y el egoísta siempre ve «no-yo», el bueno y el altruista ve siempre «yo».

Sabemos que éste es el fundamento de la ética de Schopenhauer, que desarrolla una perspectiva que, en efecto, es cristiana, pero ante todo india, «porque en Asia, ya mil años antes [del cristianismo], el amor ilimitado al prójimo había sido tanto objeto de doctrina y precepto como de ejercicio, ya que el Veda y el *Dharma-Shâstra*, el *Itihâsa* y el *Purâna*, como también la doctrina de Buda Shâkyamuni, no se cansaban de predicarlo»². Las últimas páginas del *Fundamento de la moral*, que tratan precisamente de su «fundamento metafísico» —y a las que hacen referencia tanto los Complementos como los *Parrerga*—, constituyen una apología de la antigua sabiduría hindú a la que Schopenhauer apela «como Copérnico al sistema cosmológico de los pitagóricos que Aristóteles y Ptolomeo desplazaron»³.

Todos los radios del indianismo schopenhaueriano

convergen al final en la teoría de la ascesis mística y de la redención. Por encima de *mâyâ*, no sólo existe la vía que lleva a la compasión dentro del mundo, sino también aquella que conduce a la redención fuera del mundo, más allá del *samsâra*, hacia el *nirvâna* (la nada). Ya en 1815, Schopenhauer entiende por santidad, salvación y beatitud «ese paso a la *nada*» que comparten «todos los santos ascetas indios y cristianos»⁴, mientras que la conversión de la voluntad se presenta como extinción⁵. En 1816, un fragmento equipara la reabsorción en el espíritu originario (el Brahman) de los brahmanes y el *nirvâna* de los budistas⁶ a la nada de los «santos». En 1817 define el *nirvâna*, según la doctrina de Buda, como «un estado en el que no existen cuatro cosas: pesar, vejez, enfermedad y muerte»⁴. Ambos pasajes serán retomados, con ligeras variaciones, en el libro IV de *El mundo*⁵. Con el paso del tiempo, nuevas noticias confirman las afinidades entre el *nirvâna* budista y la negación schopenhaueriana de la voluntad. Sobre la base de *Doctrine of Buddhism* de E. Upham, en 1829 los *Adversaria* definen el *nirvâna* como «el estado inmutable de paz inalterada, reposo, tranquilidad profunda y no existencia» que escapa tanto de la ilusión como del engaño (*mâyâ*), tanto del sufrimiento como de la desventura (*samsâra*)⁶. En el mismo fragmento, una nota tomada de Colebrooke habla de

1. Véase W I, 442 (trad. esp., pág. 616).

2. E, 266 (trad. esp., pág. 251).

3. E, 314 (trad. esp., pág. 297).

1. HN I, 245-46; véase HN I, 386.

2. HN I, 335; véase también HN I, 392.

3. Véase HN I, 411-412.

4. HN I, 441.

5. Véase W I, 508 (trad. esp., págs. 699-700) y 443 (trad. esp., pág. 617), respectivamente; cfr. W I, I, 513 y 589.

6. HN III, 621.

nirvāna como de «perfecta apatía»¹. El *Cholerabuch* (*Libro del cólera*) de 1832 define *nirvāna* como el «estado opuesto a la voluntad de vida», donde dicha voluntad «es negada y se transforma»², mientras que una amplia nota al capítulo 41 de los Complementos presenta una serie de definiciones etimológicas extraídas de los principales estudiosos de la época, según las cuales *nirvāna* es «extinción» (Colebrooke, Obry), «annihilatio» (*Asiatic Journal*), «negación de deseos pecaminosos» (Hardy), «separación de la miseria» (Schmidt), «desaparición total» (Sangermano)³.

Sin embargo, es precisamente en este punto, en el apogeo de la «prodigiosa concordancia» entre la doctrina de Schopenhauer y la doctrina india, donde es posible hallar un fuerte elemento discordante que pone de relieve incluso los límites de su apertura a Oriente.

La miopía de la mirada del genio

A pesar de las afirmaciones del filósofo, la exégesis schopenhaueriana más atenta ha alertado a menudo de los elogios unilaterales formulados en el pasado sobre la concordancia entre Schopenhauer y la India⁴. En el con-

texto de un vivo debate sobre el tema –que en estas líneas no podemos considerar ni siquiera brevemente⁵–,

zeption indischer Philosophie und Religion. Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer, Berna-Berlín-Fráncfort-Nueva York-París-Viena: Lang, 1994.

1. Además de los ya citados, véanse también las aportaciones históricas de M. F. Hecker, *Schopenhauer und die Indische Philosophie*, Colonia: Hübscher und Teufel, 1897; P. Wörner, *Der Idealismus und das Ding an sich bei Schopenhauer und den Indern*, Borna-Leipzig: Noske, 1914; K. Nebel, «Schopenhauer und die brahmanische Religion», en *SJB*, 4, 1915, págs. 168-184; G. de Lorenzo, «Buddha e Schopenhauer», en *SJB*, 11, 1922, págs. 56-68; F. Mockrauer, «Schopenhauer und Indien», en *SJB*, 15, 1928, págs. 3-26; H. von Glasenapp «Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder», en *SJB*, 28, 1941, págs. 151-195; «Schopenhauer und Indien», en *SJB*, 36, 1955, págs. 32-48; «Schopenhauer», en *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart: Koehler, 1960, págs. 68-101; «Die Weisheit Indiens bei Schopenhauer und in der neueren Forschung», en *SJB*, 42, 1961, págs. 52-60; P. Hacker, «Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus», en *Saeculum*, 12, 1961, págs. 366-399; B. V. Kishan, «Arthur Schopenhauer and Indian Philosophy», en *SJB*, 45, 1964, págs. 23-25; G. Dharmasiri, «Principles and Justification: The Buddha and Schopenhauer», en *SJB*, 53, 1972, págs. 88-92; T. Shioya, «Schopenhauer in Japan», en *SJB*, 53, 1972, págs. 156-167; A. Hübscher, «Schopenhauer und die Religionen Asiens», en *SJB*, 60, 1979, págs. 1-16. Entre los estudios más recientes, además de los ya citados, recordamos: H. Bechert, «Flucht in den Orient?» en *SJB*, 62, 1981, págs. 55-66; R. K. Gupta, «Schopenhauer and Indian Thought», en *East and West*, XIII, 1, 1982, págs. 32-40; F. Mistry, «Der Buddhist liest Schopenhauer», en *SJB*, 64, 1983, págs. 80-91; A. H. Lee, *Die Verneinung des Willens bei Schopenhauer im Vergleich mit der ostasiatischen Philosophie*, Würzburg, 1983 (Disertación); Y. Kamata, «Schopenhauer und der Buddhismus», en *SJB*, 65, 1984, págs. 233-237; P. Abelson, «Schopenhauer and Buddhism», en *Philosophy East and West*, XLIII, 2, 1993, págs. 35-56; R. A. Mall, «Wie indisch ist das Indienbild Schopenhauers?», en *SJB*, 76, 1995, págs. 151-172; G. Gesterling, «Schopenhauer und Indien», en *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*, al cuidado de W. Schirmacher, Wien: Passagen, 1995, págs. 53-60; J.-C. Wolf, «Willensmetaphysik und Tierethik», en *SJB*, 79, 1998, págs. 85-100; E. Dahl, «Der Scheleier der Maya: Das Tier in der Ethik Schopenhauers», en *SJB*, 79, 1998, págs. 101-112; G. Pasqualotto, «Buddha e Schopenhauer: karuna e Mitleid», en *La società degli individui*, 18, 2003, págs. 91-101; D. Berger, *The Veil of Maya. Schopenhauer's System and Early Indian Thought*, Binghamton:

1. HN III, 621.

2. HN IV, I, 102-103.

3. W II, 596 (trad. esp., pág. 670).

4. Cfr. R.-P. Droit, «Schopenhauer et le Bouddhisme: une "admirable concordance"?», en *Schopenhauer. New Essays in Honor of his 200th Birthday*, al cuidado de E. von der Luft, vol. x de *Studies in German Thought and History*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1988, págs. 123-138. De esta cuestión se ha ocupado con detalle U. W. Meyer, *Europäische Re-*

los estudiosos no han dejado de poner de manifiesto discrepancias tanto globales como específicas que sí, por un lado, confirman la clarividencia excepcional de las intuiciones de Schopenhauer, evidencian por otro sus límites personales, gnoseológicos e históricos: «Desde el punto de vista de la investigación actual –escribe en 1960 H. von Glasenapp– podemos decir que la interpretación schopenhaueriana de la historia del pensamiento metafísico hindú y sus concepciones relativas al Vedānta y al budismo actualmente se ha superado en muchos aspectos y que ofrecen un cuadro de los hechos sin duda interesante, pero nada fiel»¹. Es decir, no podemos soslayar la idea de que hubiera, por parte del filósofo, un uso parcialmente instrumental del saber indológico de su tiempo con el único objetivo de «ilustrar su dualismo fundamental filosófico-religioso»². El mismo Guénon no parece tener gran estima por el autor de *El mundo*, al que, en sustancia, acusa de occidentalismo³.

Por citar sólo algunos ejemplos, harto problemáticos, se ha criticado a Schopenhauer por:

1) No haber realizado una distinción adecuada entre brahmanismo y budismo, doctrina de los Vedas y enseñanzas de Buda, y, de modo más general, por no haber atendido a las diferencias histórico-filológicas entre data-

ciones, periodos, corrientes, escuelas, obras, conceptos, etc., con la consiguiente reducción de la filosofía india –y de las Upanishads– a una unidad sistemática engañosa.

2) La incompatibilidad entre la doctrina de la cosa en sí (voluntad) y el carácter inteligible-individual (el *âtman* opuesto a *mâyâ*), como sustratos duraderos de la apariencia –admisibles para las Upanishads–, con la concepción budista del *anatta* (o *anâtman*), es decir, la procesualidad esencial, la impermanencia y coproducción condicionada de todas las cosas, que rechaza toda forma de sustancialidad metafísica.

3) La imposibilidad de identificar la voluntad con el Brahman del Vedānta, a pesar de que este último sea el fundamento metafísico de todo lo que existe –inversamente de lo que sucede en el budismo–; no ya como *brahma*, pulsión ciega, volición irracional, y por tanto «sufriente», sino, al contrario, como espíritu puro, núcleo radiante de todo, tranquilizador como una luz inmóvil en beatitud eterna e intacta, perfectamente exenta de dolor. Así pues, Brahman no podría ser la voluntad de vida de Schopenhauer, sino, a lo sumo, el resultado de su negación; es decir, de la redención.

4) No considerar formas de teísmo, teopanteísmo y panteísmo presentes en el tardo hinduismo, que no puede definirse *tout court* ateísta, cuando Schopenhauer, para evitar forzar de manera excesiva su teoría, acaba reduciendo Brahman a un mero filosofema, mientras que en el contexto indio a menudo se relaciona con el Dios personal (Īshvara), señor del universo.

5) La excesiva acentuación del lado pesimista, negativo y esotérico del budismo en completo perjuicio de la dimen-

Global Academy Pub., 2004; «*Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...*», cit.

1. H. von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, cit., pág. 99.

2. G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano: Mursia, 1969, pág. 216.

3. Véase R. Guénon, *Introduction générale à l'étude...*, cit., págs. 141-42.

sión optimista, positiva, terapéutica, transformadora y exotérica de las enseñanzas de Buda, dirigidas a alcanzar la superación del sufrimiento *en* la vida, y no *fuera* de la vida, mediante un mero éxtasis de anulación de uno mismo, lo que presupone tanto una función activa como constructiva de la voluntad, y no solamente la negación mística de ésta, como una concepción *no* nihilista del *nirvāna*.

Con este último punto, se llega a un elemento realmente crítico que podría poner en cuestión todo el aparato indológico schopenhaueriano en su mismo culmen. Al establecer una conexión entre Buda, Eckhart y él mismo –y al sostenerla en multitud de pasajes de su obra–, Schopenhauer sitúa inequívocamente su budismo en la vertiente mística-soteriológica, esotérica, del sistema; por tanto, la salvación es para pocos y sólo y exclusivamente en virtud de una conversión radical que consiste en un repudio igualmente radical o aniquilamiento de la vida, de la voluntad y de la personalidad. En este aspecto, la metafísica de la voluntad y la mística cristiana coincidirían completamente «con las teorías y con las prescripciones éticas de los santos libros indios»¹. Sin embargo, de este modo parece que el filósofo pierde de vista la auténtica *sabiduría* budista (*prajñā*), que, al rechazar toda ontologización del dolor, de uno mismo y del carácter, contempla la posibilidad de la cura y la transformación para todos y, por tanto, de la superación del sufrimiento a través del llamado «camino medio»: una forma de ascesis volitiva que no niega y mortifica necesari-

amente la vida, la voluntad y la personalidad, sino que –en este aspecto más parecida a la *áskeesis* griega que a la ascesis cristiana– trabaja en su metamorfosis inmanente, en el presupuesto de su relatividad esencial e impermanencia¹.

Esta miopía indiscutible que enturbia la genialidad de la mirada de Schopenhauer se confirma de manera más evidente en el claro desinterés que demuestra hacia un aspecto crucial del budismo como es la teoría y, sobre todo, la práctica de la meditación entendida como ejercicio, técnica y disciplina metódica de transformación de uno mismo y de acceso psicosomático, *físico*, a la esfera de la salvación. El *nirvāna* de Schopenhauer es solamente teórico, especulativo, metafísico. En efecto, sorprende que en su sistema no haga referencia al Yoga; para colmar esta laguna ni siquiera es suficiente su mención fugaz, en los *Parerga*, a la «preparación metódica» practicada por el *yogi*².

La principal contraprueba de este error soteriológico, que olvida el nexo entre *nirvāna* y *prajñā*, salvación y sabiduría, la constituye también la misma compleja eudemonología schopenhaueriana³, es decir, su doctrina de la felicidad –ya bosquejada en los años de Berlín

1. Esta posición contrasta con la teoría schopenhaueriana de la esencia innata, duradera, inmutable e individual del carácter. Al respecto remito a G. Gurisatti, *Carattereologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Padua: Il poligrafo, 2001; ídem, *Schopenhauer maestro di saggezza*, Costabissara (Vicenza): Angelo Colla, 2007.

2. P II, 441-42 (trad. esp., pág. 413).

3. Al respecto remito a G. Gurisatti, «Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana», en *Intersezioni*, XXIV, 2, 2004, págs. 281-309.

1. W I, 504 (trad. esp., pág. 694).

y culminada en los tardíos *Aforismos sobre el arte de vivir*-, cuya concepción helenístico-romana excluye taxativamente cualquier presencia oriental referida a la conquista del bienestar y de la salvación en la tierra. De hecho, no hay ninguna máxima de vida, regla de conducta o práctica terapéutica que la sabiduría de Schopenhauer obtenga de la ética de los indios, la cual –coherentemente con su soteriología cristiana– el filósofo contrasta clamorosamente con la eudemonología de los griegos, pues mientras que ésta persigue la *vita beata*, el único objetivo de la primera es «liberarnos y redimirnos de la vida en general»¹. Sin embargo, de este modo, el filósofo se niega una perspectiva importante, dado que la vía (secundaria, empírica) de la sabiduría indicada por sus escritos eudemonológicos parece, en muchos aspectos, harto más afín al «camino medio» de la *prajñā* budista que la vía (primaria, metafísica) de la santidad indicada por las conclusiones soteriológicas del sistema. A Nietzsche no habría de escapársele este aspecto, al colocar lúcidamente a los «santos hindúes» en una posición intermedia «entre el santo cristiano y el filósofo griego»².

1. P II, 340 (trad. esp., pág. 328).

2. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 1996, pág. 118 (§ 144). En unas célebres páginas de *El anticristo*, Nietzsche, en términos anticristianos, exalta el realismo, el positivismo, el amoralismo, la preocupación por la salud y la moderación del budismo, además de su capacidad para alcanzar y hacer realidad de forma «normal» la meta suprema de la serenidad y de la quietud (F. Nietzsche, *El anticristo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, págs. 50 y ss.).

Schopenhauer, occidental «malgré lui»

En definitiva, si la metafísica, es decir la mística, de Schopenhauer mira a Oriente, su filosofía práctica, es decir su sabiduría, mira tanto a Occidente que le impide valorar adecuadamente el lado *positivo* de las enseñanzas de Buda, con quien su sabiduría en parte coincide.

Esta distancia prejudicial de «su» Buda se acentúa mucho más si consideramos la distancia –inconcebible en la perspectiva oriental– que Schopenhauer establece programáticamente entre teoría y praxis de la salvación: «Hace tan poca falta que el santo sea un filósofo –escribe en *El mundo*– como que el filósofo sea un santo, al igual que no es necesario que un hombre perfectamente bello sea un gran escultor o que un gran escultor sea él mismo también un hombre bello»¹. Precisamente este hiato, completamente modernoccidental, entre itinerario de vida e itinerario de pensamiento, esta prevalencia de la teoría y de la metafísica trascendental sobre la praxis existencial y meditativa, el acceso especulativo, abstracto y desencarnado a la espiritualidad y a la salud, es el impensable *tout court* para un «budista».

Lo mismo vale para la obra y para la vida de Schopenhauer si atendemos a cuanto se deriva de su diario secreto: el *Eis heautón*². Quien nos habla en estos documentos manuscritos no es precisamente un santo, ni siquiera un sabio, sino un filósofo, un metafísico, un anacoreta del

1. W I, 474 (trad. esp., pág. 656).

2. A. Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*, ed. a cargo de Franco Volpi, Madrid: Alianza Editorial, 2007.

pensamiento puro que identifica *aristotélicamente* vida feliz y vida teórica: «Descar tan poco y conocer tanto como sea posible ha sido la máxima principal que ha guiado mi existencia»¹. De hecho, esto significa que Schopenhauer redujo la vida, la voluntad, la persona, el cuerpo, la praxis existencial al mínimo indispensable para ofrecer un mero punto de apoyo al «hombre intelectual inmortal». En su diario no hay rastro alguno de Yoga y de meditación. A pesar del «budismo» de su redactor, el *Eis beautón* no encierra enseñanzas de Buda, y las máximas de vida que Schopenhauer se reserva en secreto tienen la única finalidad de tutelar el ejercicio de las capacidades intelectuales superiores de un hombre que creyó ser nada más y nada menos que «un monje del espíritu» dedicado a una vida puramente mental.

Sin embargo, este monje no gozaba ni de alegría ni de salud ni de tranquilidad. Las páginas que recogen sus reflexiones más íntimas –en las que se refleja toda su obra, tanto la publicada como la inédita– nos muestran la figura de un hombre melancólico, enfermo de solipsismo, un misántropo y misógino desdeñosamente enrocado en sí mismo que hizo del *homo homini lupus*, y no digamos del *tat tvam asi*, la ley de su propia vida. No hubo éxtasis indófilo o indológico que pudiera curar al filósofo de su inextirpable pesimismo y de su occidentalísimo sentido trágico de la vida y de la existencia –arraigados en la metafísica trágica de la voluntad–, los cuales le impidieron mostrar cualquier otra vía de conocimiento, de transformación y de superación propia y de los males del mundo

1. *Ibid.*, pág. 31.

que no consistiese exclusivamente en su negación drástica y desesperada.

El hecho de que personajes del calibre de Nietzsche, von Hartmann, Scheler, Schweitzer, Jaspers, Keyserling, Mann, Hesse y Fromm deban a Schopenhauer su vivo interés por la India y por el budismo –y que todavía hoy en día su nombre siga universalmente ligado a la difusión de la cultura oriental en Occidente– demuestra que sin duda fue, a su manera, el mejor apóstol de Buda en Europa, pero al mismo tiempo quizá su peor discípulo. *Malgré lui*.

La presente edición

Para comodidad del lector, los fragmentos han sido agrupados por temas. Dentro de cada capítulo temático se ha mantenido, en la medida de lo posible, el orden cronológico de los pasajes, a excepción de donde, por razones de coherencia expositiva, se han debido aproximar fragmentos distantes en el tiempo o bien ha sido necesario alterar su secuencia original. Igualmente, para permitir al lector la ubicación temporal exacta de cada pasaje, se ha introducido una nota con la fecha de su redacción. Las notas a pie de página son de Schopenhauer. Los corchetes cuadrados [] que aparecen en el texto señalan una intervención integrativa o explicativa del editor. En cambio, los corchetes angulares < > encierran citas, añadidos o anotaciones introducidos por Schopenhauer en un periodo posterior que puede comprender incluso años.

Siglas y abreviaturas

Ediciones de referencia de las obras publicadas

ZA A. Schopenhauer: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, 10 vols., Zürich: Diogenes, 1977. El texto de esta edición sigue la edición histórico-crítica de las *Sämtliche Werke*, al cuidado de A. Hübscher, 3.^a ed., Wiesbaden: Brockhaus, 1972.

W I *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, en ZA, vols. I-II (trad. cast., introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo: *El mundo como voluntad y representación*, 1, Madrid: Alianza Editorial, 2010).

W II *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, en ZA, vols. III-IV (trad. cast., introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo: *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., Madrid: Alianza Editorial, 2010).

N *Über den Willen in der Natur*, en ZA, vol. v (trad. española de Miguel de Unamuno: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid: Alianza Editorial, 2003).

G *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2.^a ed., en ZA, vol. v (trad. cast. de Leopoldo-Eulogio Palacios: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid: Gredos, 1998).

E *Die beiden Grundprobleme der Ethik: I, Über die Freiheit des menschlichen Willens; II, Über das Fundament der Moral*, en ZA, vol. vi (trad. cast., introducción y notas de Pilar López de Santa María: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid: Siglo XXI, 1993).

PI *Parerga und Paralipomena I*, en ZA, vols. VII-VIII (trad. española, introducción y notas de Pilar López de Santa María: *Parerga y Paralipomena*, tomo I, 2.^a ed., Madrid: Trotta, 2009).

P II *Parerga und Paralipomena II*, en ZA, vols. IX-X (trad. española, introducción y notas de Pilar López de Santa María: *Parerga y Paralipomena*, tomo II, Madrid: Trotta, 2009).

Ediciones de referencia del legado manuscrito:

HN A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, al cuidado de A. Hübscher, 5 vols. en 6 tomos, Fráncfort del Meno: Kramer, 1966-1975. Reimpresión facsímil, Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

HN I *Die frühen Manuskripte (1804-1818)*. [Hay trad. parcial al castellano: A. Schopenhauer: *Escritos inéditos de juventud*

1808-1818 (Sentencias y aforismos II), selección, traducción y prólogo de Roberto R. Aramayo: Valencia: Pre-Textos, 1998].

HN II *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*.

HN III *Berliner Manuskripte (1818-1830)*. [Hay trad. parcial al español: A. Schopenhauer: *Manuscritos berlineses* (Sentencias y aforismos I), selección, traducción y prólogo de Roberto R. Aramayo: Valencia: Pre-Textos, 1996].

HN IV, I *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852*.

HN IV, II *Letzte Manuskripte*. [Hay trad. parcial al español: A. Schopenhauer: *Senilia: Reflexiones de un anciano*, traducción de Roberto Bernet: Barcelona: Herder, 2010, y A. Schopenhauer: *El arte de envejecer*, edición a cargo de Franco Volpi: Madrid: Alianza Editorial, 2010].

HN V *Randschriften zu Büchern*.

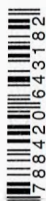
Además:

W I, I *Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*, Leipzig: Brockhaus, 1819.

Gbr *Gesammelte Briefe*, al cuidado de A. Hübscher, Bonn: Bouvier, 1987.

Gespr *Gespräche*, al cuidado de A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1971.

Doy las gracias a Franco Volpi por el cuidado con que ha seguido las diferentes fases de la edición, y agradezco en particular a Maddalena Buri su constante y competente supervisión durante todo el trabajo de redacción, así como por la puesta a punto del volumen. Doy las gracias también a Jochen Stollberg, director del Schopenhauer-Archiv de la Stadt-und Universitätsbibliothek de Fráncfort, quien amablemente ha puesto a nuestra disposición la fotografía de Buda que se reproduce en el frontispicio.



No hay duda de que parte de la popularidad e interés que, a diferencia de otros filósofos coetáneos, sigue despertando hoy día Arthur Schopenhauer (1788-1860) se debe a su heterodoxia y a su amplitud intelectual de miras, que lo llevó no sólo a interesarse por las culturas orientales en una época en la que prácticamente eran desconocidas y despreciadas en Occidente, sino también a tenerlas en cuenta en su obra. Recopilado y organizado por Giovanni Gurisatti, autor asimismo del iluminador estudio que redondea el libro, *Notas sobre Oriente* reúne los pasajes, apuntes, fragmentos y aforismos que, relacionados con los principales sistemas de pensamiento orientales, como el budismo, el hinduismo o el Tao, se hallan dispersos a lo largo de los voluminosos autógrafos del fundador del pesimismo. Una lectura que revela, además de su viva y prolongada empatía hacia ellos, una sorprendente modernidad.